N° 8 1929 Sept.-Octobre

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

La pénitence en Occident aux derniers siècles de l'antiquité chrétienne

I

L'histoire de la pénitence dans l'Église est si complexe qu'il s'impose de l'aborder par périodes. Du point de vue dogmatique ou théologique, on s'attache surtout à l'étude des premiers siècles. On y cherche la preuve que l'Église s'est toujours cru le pouvoir de remettre les péchés, qu'elle l'a exercé et que, pour en bénéficier, les pécheurs ont soumis leurs fautes à son jugement. Réduite à ces grandes lignes, la démonstration par l'histoire de l'antiquité du sacrement de pénitence est aisée et péremptoire.

L'histoire établit de même que, malgré les tendances à un rigorisme plus ou moins absolu, qui, à diverses époques, ont prévalu ici ou là, l'Église, dans son ensemble, n'a jamais rétréci son pouvoir d'absoudre. Quelque graves et odieux que fussent les péchés commis, pas plus que Dieu, elle ne les a exclus du pardon. La condamnation des Montanistes et des Novatiens en fait foi, l'idée lui fut toujours étrangère, lui parut même impie, que la pénitence imposée et contrôlée par elle n'aboutît point à une absolution.

Dans sa pensée, la rémission du péché ainsi obtenue n'était pas moins réelle qu'au baptême ; là, comme ici, le Saint-Esprit en

était le principe : à la voix du prêtre, ou plutôt, comme on parlait alors, à sa prière, il revenait prendre possession de l'âme que le péché l'avait contraint d'abandonner et c'est en ce sens que l'Église revendiquait pour ses ministres le pouvoir de remettre les péchés. Encore qu'elle se produisît sous la forme d'une intercession, leur intervention était d'une efficacité assurée, qui garantissait la rentrée en grâce avec Dieu. De ce point de vue, il n'y avait point de différence entre ce que nous avons appelé les deux sacrements des morts.

Cette doctrine, saint Léon le Grand l'exprimait en des termes que le concile de Trente aurait pu lui emprunter pour définir contre les protestants la nécessité de recourir au ministère des prêtres. Lui aussi, en effet, le pape du ve siècle, rappelle que tel est l'ordre établi par Dieu :

« Sa miséricorde lui a fait pourvoir au relèvement de nos chutes. Il n'a pas seulement établi le baptême ; il a voulu aussi que ceux qu auraient profané les avantages de leur régénération, s'ils se condamnaient eux-mêmes, pussent obtenir la rémission de leurs fautes ; et sa bonté lui a fait disposer ce refuge de telle sorte que son indulgence ne puisse s'obtenir que par les supplications des prêtres. Tel est, en effet, le pouvoir que le médiateur de Dieu et des hommes, le Christ Jésus, a accordé aux chefs de l'Église : à ceux qui se reconnaissent coupables ils imposent la pénitence, et, quand leur satisfaction les a purifiés, ils les admettent à la participation des sacrements par la porte de la réconciliation » (1).

En parlant ainsi, saint Léon ne fait, dit-il, qu'énoncer la « règle ecclésiastique concernant les pénitents ». Aussi, appliquant cette doctrine aux fidèles trop nombreux qui attendaient le moment de la mort pour demander aux prêtres la pénitence, leur tient-il le langage même que pourraient s'approprier les prédicateurs de nos jours :

« A chaque chrétien donc de se traduire lui-même au tribunal de sa conscience pour ne pas renvoyer d'un jour à l'autre sa conversion

(1) *Lettre à Théodore, év. de Fréjus, chap. 2* : Jaffé 485 (*P. L.*, 54, 1011). La traduction est un peu abrégée. Voir le texte dans DENZINGER-BANNWART, n. 146.

à Dieu. Qu'il ne se fixe point la fin de sa vie pour [offrir] satisfaction ;... alors qu'une satisfaction plus complète [faite maintenant] pourrait lui obtenir indulgence, qu'il ne fasse pas choix de ce moment d'angoisse où il y a à peine temps pour la confession du pénitent ou pour la réconciliation [à accorder] par le prêtre » (1).

Cette exhortation ne vise pas l'observation d'une loi ecclésiastique, qui n'existe pas encore. Mais elle énonce déjà fermement la nécessité de recourir à l'Église pour obtenir de Dieu le pardon de ses péchés. Aussi, arrivés là, les théologiens considèrent-ils d'ordinaire comme achevée la démonstration par la tradition du dogme défini plus tard par le concile de Trente.

Cependant, il s'en faut que tout soit dit par là sur l'administration de la pénitence aux premiers siècles. Du point de vue de la représentation ou de la reconstitution concrète du passé, il est même à craindre que ces conclusions générales n'engendrent en certains esprits des confusions fort regrettables. Elles risquent de les induire en erreur sur la manière dont l'Église procédait jadis à cette rémission du péché. Parce qu'on retrouve à ces époques lointaines les principes dont s'inspire la pratique la plus récente, on pourrait être tenté de croire que cet accord entre hier et aujourd'hui s'étend aussi aux détails de cette pratique. Or, rien ne serait plus faux et ne risquerait de fausser plus gravement la perspective proprement historique.

Il y aurait erreur, par exemple, à croire que l'efficacité reconnue à la pénitence administrée par l'Église entrainât dès lors une conception claire et distincte de la part à y faire aux actes propres du pécheur et à l'absolution du prêtre.

Tout en parlant pour celui-ci de « prières » et de « supplications », on n'excluait assurément pas que son caractère de prêtre et de représentant de l'Église leur conférât une vertu spéciale ; on entendait bien que la signification et l'efficacité en étaient conditionnées par le jugement préalable du péché et par l'intention d'en assurer à la fois et d'en garantir le pardon. On n'ignorait

(1) *Ibid., chap.* 5 (*P. L.*, 54, 1013 B); DENZ. n. 147.

surtout pas qu'à leur défaut rien n'était décisif dans la pénitence accomplie et qu'elles pouvaient suffire, au contraire, à assurer la rentrée en grâce avec Dieu : en cas d'impossibilité, même antérieurement à l'accomplissement de l'expiation normalement requise, le pécheur que le prêtre avait « réconcilié » était bel et bien tenu pour remis en possession de la « paix » : il pouvait communier au corps du Christ ; et il ne nous en faut pas davantage à nous pour reconnaître à la prière sacerdotale ainsi considérée ce que nous avons appelé la vertu proprement sacramentelle de l'absolution.

Mais il ne suit pas de là que la perception de cette efficacité fût dès l'abord aussi nette qu'elle l'est devenue depuis. Manifestement, au contraire, la pénitence était alors envisagée comme un tout ordonné à la guérison morale de l'âme et dans lequel la réaction personnelle du pécheur occupait le premier plan. Dans cet ordre et de ce point de vue, n'est-ce point elle qui conditionne et qui commande tout? Par elle-même, l'absolution n'a aucune vertu proprement satisfactoire ou médicinale ; elle n'arrache ni n'amortit les racines que le péché même pardonné laisse dans l'homme ; c'est au pécheur lui-même de vomir le poison absorbé et de se désintoxiquer progressivement. Aussi, pour qui voit surtout dans la pénitence un traitement moral, est-il tout naturel de s'attacher à faire ressortir le rôle qui y appartient aux actes du pécheur. S'humilier dans la prière, se mortifier par les exercices propres de la vie pénitente, se dégager par l'aumône de l'attachement excessif aux biens de la terre, voilà, à proprement parler, ce qui guérit du péché, en répare les ravages et en prévient les retours ; et c'est pourquoi, tout en reconnaissant la nécessité de la prière des prêtres pour permettre aux pécheurs de recueillir le fruit de leurs œuvres expiatoires, les docteurs et les prédicateurs de jadis ont pu, dans leurs exhortations à la pénitence, n'insister que sur ces œuvres elles-mêmes.

Danger d'erreur, disons-nous, que de se refuser à envisager cette hypothèse et de croire que, dans l'enseignement ordinaire de

l'Église, le rôle et l'efficacité propres de l'absolution aient toujours été accentués comme ils l'ont été et ont dû l'être lorsque s'est précisée la doctrine sacramentaire ou que se sont produites des erreurs en contestant l'absolue nécessité.

Erreur aussi de s'imaginer que la nécessité reconnue de soumettre les péchés au jugement de l'Église ait entraîné dès l'abord les confessions fréquentes qui sont devenues ensuite la conséquence de cette doctrine.

Cette traduction en actes de la vérité théorique a été le résultat d'influences multiples, qu'il appartient à l'histoire de démêler. On peut les résumer dans l'action propre de l'Église. Ce n'est point qu'elle ait créé elle-même la nécessité absolue du recours au sacrement. Les lois qu'elle a portées sur cette matière n'ont même fait, peut-on dire, que consacrer et généraliser, en les imposant à tous, des usages déjà existants. En ce sens, le décret du concile de Latran sur la confession annuelle n'a pas été une innovation; pas davantage celui de Trente sur la nécessité, en cas de péché mortel, d'en obtenir le pardon par l'absolution avant de communier : le concile dit en propres termes que la pratique rendue par lui obligatoire était déjà passée à l'état de coutume.

Mais, coutume ou loi positive, il n'est point douteux que les déterminations ainsi apportées par l'Église à la loi de Dieu aient puissamment contribué à en assurer la connaissance et l'observation que nous savons. Jusque là, et pour autant qu'une inconduite notoire n'entraînait point l'exclusion des sacrements, chacun restait libre, si même il y songeait, de renvoyer à plus tard le recours au pouvoir des clefs. C'est loisible aujourd'hui encore pour qui veut recevoir d'autres sacrements que celui de l'Eucharistie : en cas de péché mortel et sauf le précepte de la confession annuelle, on n'est point tenu de s'y disposer par la justification sacramentelle. Jusqu'au concile de Trente, on ne l'était pas non plus pour la réception de la sainte communion; à plus forte raison, les chrétiens du IIIe et du IVe siècles avaient-ils la même liberté, et il reste donc à étudier dans quelle mesure ils en usaient.

Beaucoup, nous le savons, par exemple à Hippone, à l'époque de saint Augustin, s'assuraient le bénéfice de la pénitence ecclésiastique sans attendre de toucher au terme de leur vie; mais d'autres, en bien plus grand nombre, semble-t-il, s'en tenaient à l'usage que déplore saint Léon. Comme beaucoup de catéchumènes, même nés de parents chrétiens, retardaient indéfiniment de se faire inscrire pour le baptême, beaucoup de fidèles aussi renvoyaient à plus tard de soumettre leurs fautes au jugement de l'Église. La pénitence publique, qu'elle fut demandée ou imposée, ne pouvait pas se renouveler. De plus, et même après coup, elle entraînait des restrictions et des assujettissements d'ordre moral et social, qui tendaient à lui donner le caractère d'un renoncement définitif à la vie séculière ou même à la vie de famille : à partir du IVe siècle tout au moins, on considérait en Occident les rapports conjugaux comme désormais interdits à qui avait cru devoir expier ses fautes par la pénitence publique. Il est aisé de comprendre, dans ces conditions, que beaucoup aient préféré ne s'y astreindre que le plus tard possible.

La question se pose donc à l'histoire de la manière dont ces fidèles se disposaient, en attendant, à recevoir les sacrements. Elle se double d'une autre, qui concerne les chrétiens plus dociles ou plus zélés ayant accompli sans retard la pénitence voulue : en cas de rechute dans une faute exigeant le recours à l'Église, pouvaient-ils se promettre que le pardon leur en serait accordé par elle? Et, s'il est vrai qu'ils le pouvaient, quand, sous quelle forme, cette absolution leur était-elle donnée?

Tous les péchés d'ailleurs étaient-ils absolument passibles de la pénitence publique? S'il est vrai que certains, l'apostasie, par exemple, l'homicide et les péchés de la chair tout au moins publics, y devaient être assujettis; s'il est vrai encore qu'en fait beaucoup d'autres l'étaient également, tout au moins du consentement et à la demande des intéressés, n'en existait-il pas qui pouvaient être remis, qui étaient remis en fait par l'Église sans qu'en fût exigée cette expiation solennelle? Et voilà aussitôt une nouvelle question qui surgit : la rémission ainsi accordée, de quelle manière et en

quelles circonstances l'était-elle? Y avait-il quelque cérémonie, quelque rite, prévus à cet effet? Pouvait-on même parler encore à ce propos de « pénitence » administrée par l'Église, s'il était avéré que le pardon ainsi obtenu l'était en dehors de ce qui, aux yeux de tous, caractérisait ou constituait ce que l'on appelait alors la pénitence proprement dite?

Toutes ces questions, et d'autres qui y sont connexes, se doivent et se peuvent étudier indépendamment de toute préoccupation doctrinale. La solution en appartient à l'histoire, et l'on peut seulement demander à l'historien de se garder des conclusions précipitées. La différence du présent au passé, qui est incontestable, ne doit point lui en faire exclure trop aisément la continuité possible. Rares dans toutes les sociétés qui se développent, les commencements brusques et les innovations absolues le sont surtout dans l'Église. Bien des usages et des institutions n'y ont reçu qu'après coup leur forme et leur désignation définitives. C'est vrai, en général, de tout ce qui touche à l'administration des sacrements; ce l'est, en particulier, de sacrements qui, comme le mariage et la pénitence, au lieu de consister en un rite matériel aux contours nécessairement fixes et bien dessinés, se réduisent à un ensemble d'actes humains susceptibles des moyens d'expression les plus variés. Aussi, à vouloir en rechercher les manifestations premières, importe-t-il de ne pas regarder uniquement aux formules et aux dénominations plus récentes qu'ont pu en recevoir les divers éléments. Avant d'être ainsi appelés, définis, catalogués, et sans même être encore l'objet d'aucune appellation fixe, n'auraient-ils point existé déjà?

Questions, disons-nous; et les poser ne veut point dire que nous y prévoyions nécessairement une réponse affirmative. Tout au moins ne pensons-nous pas que cette réponse doive être la même pour toutes les Églises et pour toutes les époques de la période envisagée. Mais nous croyons qu'il appartient à l'historien de les examiner et que lui-même aurait tort, parce qu'aucun intérêt doctrinal ne s'y trouve engagé, d'y passer outre trop rapidement.

II

Ce que nous venons de dire explique l'intérêt que présente le récent ouvrage du Dr Poschmann sur *La pénitence ecclésiastique en Occident à la fin de l'antiquité chrétienne* (1). Son auteur est devenu récemment, croyons-nous, professeur à l'Université de Breslau. Une étude soignée de la doctrine de la pénitence dans Origène, puis une discussion prolongée avec un de ses collègues à propos de la pénitence privée dans saint Augustin, l'ont acheminé à écrire ce qu'on pourrait appeler une histoire de l'administration de la pénitence dans l'Église latine, de saint Augustin à saint Grégoire le Grand. Telle est du moins la période à laquelle est consacré le présent volume. Sans s'interdire les retours en arrière nécessaires à l'intelligence de certains usages et tout en se donnant pour acquises les conclusions qui lui ont paru se dégager de ses recherches antérieures sur saint Augustin, l'auteur s'attache à décrire la pénitence ecclésiastique, telle qu'elle est pratiquée en Occident aux Ve et VIe siècles.

Il ne s'agit donc plus ici des origines. La période étudiée est, au contraire, pour l'Église comme pour le monde, une période de transition. Le monde romain achève de s'écrouler. Vandales, Goths, Francs et Lombards restent décidément les maîtres de l'Occident : les Byzantins y conservent tout juste pied en Sicile. La vieille Église d'Afrique est en ruines. Celle d'Espagne, longtemps opprimée par les Wisigoths, végète, en attendant que la conversion de Récarède lui permette de s'épanouir dans ses conciles nationaux. En Gaule, l'épiscopat, vivifié par les souffles de Lérins, subjugue d'abord et convertit la jeune monarchie franque ; mais lui-même, à son tour, envahi par les créatures des princes dont il s'est fait le soutien, subit à la fois leur joug et leur influence déprimante. L'Italie, convoitée, foulée, pillée par tous, est laissée finalement

(1) *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgange des christl. Altertums ;* in-16, 216 pp., Kösel et Pustet, Munich, 1928.

en proie à qui veut l'occuper. Des régions entières y restent sans églises, sans prêtres et sans habitants. Rome, quand saint Grégoire y devient pape, lui produit l'impression d'un bâtiment pourri, dont il tremble, en l'absence de tout autre pilote, d'avoir à saisir lui-même le gouvernail.

Parmi toutes ces dévastations et ces bouleversements de toutes choses, la merveille est que l'Église continue à vivre. Elle seule finalement subsiste de ce passé, dont il avait semblé aux grands esprits du IVe siècle que la disparition dût entraîner l'écroulement de l'univers. Ses institutions fonctionnent ; sa hiérarchie encadre les populations, que les autorités civiles et militaires ont laissées abandonnées à elles-mêmes. La discipline pénitentielle lui sert à entretenir ou à réveiller parmi elles le sens moral que la détresse des vaincus et la rudesse des conquérants concourent également à émousser.

Entre le for externe et le for interne, la distinction se perçoit encore à peine. Dans la correspondance administrative de saint Grégoire le Grand, les ordonnances pénitentielles occupent une large place : ses hommes d'affaires sont chargés de les faire exécuter. Les monastères, qui se sont multipliés, servent à la fois de lieux de détention et de pénitence pour les évêques et les prêtres que leurs fautes font déposer. Réduits à la communion laïque, ils expient ainsi les péchés que les laïques eux-mêmes expient par la pénitence publique. C'est d'ailleurs là, pendant cette période, le seul point précis où s'observe une intervention des moines dans l'administration de la pénitence. Ceux qui, à partir du VIIe siècle, contribueront si puissamment à en renouveler l'aspect n'ont pas encore paru.

La pénitence conserve donc toujours sa forme ancienne. On remarque seulement la tentative d'y adapter certains usages propres jadis à quelques Églises d'Orient. Les décrets des conciles grecs, traduits et répandus dans les Églises latines, y font connaître la distinction des pénitents en plusieurs classes. La législation pénitentielle essaie donc ici ou là de s'en inspirer. Sans bien

comprendre à quoi correspondent ces expressions de « pleureurs », d' « auditeurs », de « prosternés », de « consistants »; sans même avoir de termes propres pour les traduire, les conciles locaux déterminent, dans la pénitence, des degrés à parcourir.

Ces essais d'adaptation ne semblent pas néanmoins avoir modifié profondément le fonctionnement traditionnel de la pénitence publique. Tout au plus ont-ils contribué à accentuer son aspect d'un état de vie particulier. Cet aspect, en tout cas, est manifeste pendant cette période. La pénitence canonique impose des engagements qui ne cessent qu'à la mort. On dirait une confrérie où l'on entre pour toujours.

Aussi semble-t-il qu'on ait eu le choix entre elle et l'engagement dans l'état monastique. Paulin de Pella, un petit-fils du poète Ausone, raconte dans son autobiographie que, résolu à la pénitence, il avait songé à se faire moine; mais il avait femme et enfants, plus un troupeau d'esclaves attachés à leur service; les prêtres le dissuadèrent de ce projet et il s'en tint à l'usage traditionnel (1).

Cet usage, c'est pour lui, semble-t-il, la pénitence publique elle-même. Mais le prêtre Gennade nous en fait connaître un autre qui tend à se substituer au premier. Même en cas de « *mortalia crimina* », on peut s'épargner l'humiliation de la pénitence publique. Une satisfaction secrète peut suffire à s'assurer le pardon. Elle aussi cependant comporte le renoncement à la vie séculière et un changement de conduite attestant la résolution de s'adonner aux pratiques religieuses : « *Et secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, sed mutato prius saeculari habitu et confesso religionis studio per vitae correctionem* » (2).

C'est l'état de « conversion ». Il peut se mener dans le monde et il n'entraîne point les humiliations et les irrégularités canoniques de la pénitence publique. On dirait une ébauche ou un succédané

(1) *Eucharisticos*, v. 451-477; éd. Brandes, dans C. S. L. de Vienne, t. xvi, p. 308-309. — (2) *Liber dogmatum*, ch. 53, dans Migne, *P. L.*, 58-994; ch. 22 dans l'éd. Turner du *Journal of theol. Studies*, octobre 1905, p. 94.

de la vie monastique, et lui aussi, par conséquent, ne saurait convenir qu'à un petit nombre. Aussi, comme pour la pénitence publique sous sa forme traditionnelle, n'en fait-on profession que fort tard ; mais, aux approches de la mort, on s'y résout volontiers.

Quelle qu'en soit la forme, la pénitence canonique tend donc de plus en plus à devenir un exercice de dévotion que tiennent à pratiquer même les plus fervents (1). Ainsi voit-on saint Isidore de Séville, quand sa mort approche, « recevoir lui aussi la pénitence ».

Il se fait porter à cet effet dans la basilique Saint-Vincent, tout près du *ciborium* qui encadre l'autel. Deux évêques l'assistent. L'un le revêt du cilice, l'autre lui impose les cendres. Et lui, alors, devant le clergé et les fidèles édifiés, il fait ce que l'auteur de ce récit appelle sa « confession » ou sa « prière ». Et la confession n'est, en effet, qu'un appel à la miséricorde de Dieu : aucun trait personnel ou particulier. Le saint évêque s'applique seulement les paroles de l'Écriture : « *Tu qui... publicano... dimitti peccata dignatus es... suscipe in hac hora confessionem meam, et peccata, quae innumerabiliter contraxi, ab oculis transfer tuis... Adesto et suscipe orationem meam, et mihi peccatori dona veniam postulatam* ». La confession ainsi achevée, les deux évêques le communient ; après quoi, il supplie ses prêtres d'intercéder auprès de Dieu pour lui obtenir le pardon de ses péchés, et on le rapporte dans ses appartements. Il meurt quatre jours plus tard : « *post diem confessionis vel paenitentiae quartum* » (2).

Encore qu'il ne soit fait ici aucune mention d'une absolution — entendons, d'une prière, d'une bénédiction susceptible d'être interprétée par nous au sens d'une absolution —, il n'est point sûr qu'elle ait fait totalement défaut. L'auteur du récit ne s'arrête à aucun détail proprement liturgique : il ne dit rien de la manière dont s'est faite l'imposition du cilice et des cendres ; rien non plus du rite de la communion. Nous savons cependant de par

(1) Aussi ne rougit-on plus d'être ou d'avoir été un « pénitent ». Certaines inscriptions funéraires notent cette qualité : voir les exemples cités par dom Férotin dans son édition du *Liber ordinum*, p. 88. — (2) *Isidoriana* I, 6 (*P. L.*, 81, 30-32).

ailleurs (1), que toutes ces cérémonies comportaient des prières, des bénédictions, dont il n'y a nul motif de croire, puisque l'évêque se soumettait au rite de la pénitence, qu'elles aient été totalement omises pour lui.

Mais, alors même que la pénitence ainsi « demandée » et « reçue » aurait comporté la formule usuelle de la « bénédiction » ou de l'absolution, il est bien évident que, dans la pensée de tous, elle restait un acte de pure dévotion et d'humilité. Le but propre n'en était point de rendre à l'évêque la paix ou la grâce de Dieu. Aussi, et malgré l'identité possible du rite observé, y aurait-il erreur à partir de là pour déterminer le sens et l'effet de la pénitence qu'on se préoccupe ailleurs de faire accepter tout au moins à la mort.

Le but, ici, est bien de pourvoir à la réconciliation avec Dieu. La sollicitude des pasteurs met alors le service de la pénitence sur le même plan que celui du baptême. Le pape saint Grégoire, par exemple, ne supporte point qu'une localité demeure dépourvue de prêtres capables d'assurer l'un et l'autre : « *ita sit sacerdotis officio destituta ut nec paenitentia decedentibus ibidem nec baptisma praestari possit infantibus* ». Il écrit donc à divers évêques pour leur signaler cette suspension d'un service si pieux et si nécessaire (*huius tam piae rei tamque necessariae*) et leur demande d'y remédier : qu'ils se rendent sur les lieux et y établissent les prêtres nécessaires (2).

L'administration de la pénitence, que saint Grégoire veille ainsi à assurer dans les églises des autres diocèses, un de ses prédécesseurs, le pape Simplicius (468-483), y a pourvu un siècle plus tôt pour celle de Rome (3).

En Gaule, nul doute que saint Césaire d'Arles, en recommandant si instamment de ne pas renvoyer la pénitence au moment de la

(1) Voir, par exemple, dans le *Liber Ordinum* édité par dom Férotin, l'*Ordo paenitentiae* décrit p. 87-92. — (2) Jaffe 1083 et 1121 ; Reg. I, 15 et 51 ; éd. Ewald, t. I, p. 16 et 77 ; *P. L.*, 77, 461 et 515. — (3) Cfr. *Liber Pontif.* éd. Duchesne, t. I, p. 249 et 250, note 2. Sur le sens de cet établissement de prêtres hebdomadiers « *propter paenitentes et baptismum* », voir Grisar : *Gesch. der Päpste*, n° 416

mort, n'ait en vue la rémission du péché à obtenir : à l'omettre ou à ne l'accepter qu'à la dernière heure, c'est le salut même qu'on risque de compromettre. De même pour celle dont saint Léon déplore pareillement le retard. Aussi bien saint Augustin l'avait-il déjà dit : à ne pouvoir plus alors, pour un motif quelconque, recevoir cette pénitence sur laquelle on avait compté, on se trouve réduit à partager le sort de ceux qui, dans des circonstances analogues, ne peuvent point recevoir le baptême ; « *idem exitium sequitur eos qui de hoc saeculo vel non regenerati exeunt vel ligati* » (1).

Si donc il est vrai qu'au cours du Ve et du VIe siècle, la pénitence canonique, liturgique, publique — toutes ces appellations lui conviennent également — tend à devenir un exercice de pure dévotion ; s'il est vrai qu'arrivée à ce point de son évolution elle est destinée à laisser la place, comme moyen propre de réconciliation avec Dieu, à ce que nous avons appelé la pénitence privée, il reste cependant que cette transformation et cette substitution ne sont pas encore accomplies. Il s'en faut même beaucoup. Tout le long de cette période, c'est bien cette pénitence solennelle qui demeure encore le remède officiel de l'Église à appliquer aux pécheurs.

Cette persistance jointe à cette évolution impose donc une double tâche à l'historien qui veut se rendre compte de la façon réelle dont se pratiquait alors la rémission des péchés. Il lui faut étudier le fonctionnement et la nature propre de la pénitence officielle, que l'Église continue à administrer ; mais il y a lieu aussi pour lui de se demander si, conjointement à ce moyen normal du pardon des péchés, n'aurait point existé déjà, sous une forme destinée à se préciser plus tard, celui qui bientôt allait le supplanter et le réduire au rôle d'une pure satisfaction pour le péché déjà pardonné.

(1) *Ad Honoratum, epist.* 228,8 (*P. L.*, 33, 1016).

III

Tel est effectivement le double travail auquel s'est appliqué le Dr Poschmann, et il faut lui en savoir d'autant plus de gré qu'avant lui, et pour le motif que nous indiquions en commençant, cette période de l'histoire pénitentielle est d'ordinaire moins étudiée.

M. Tixeront y avait consacré un long paragraphe de son *Histoire des dogmes* (t. III, ch. 9, § 10) et s'était spécialement occupé de la *Doctrine pénitentielle de saint Grégoire le Grand* dans un article du *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* (1912, p. 241). M. Vacandard et Mgr Batiffol y avaient également touché dans leurs *Études de théologie positive;* M. Watkins, en Angleterre, s'y était arrêté plus longuement encore dans le second volume de son *History of Penance* (1920) : mais le Dr Poschmann ne paraît pas avoir connu cet auteur, dont certaines conclusions se rapprochent cependant beaucoup des siennes. Il rend hommage, par contre, aux efforts des chercheurs français et nous ne saurions pour notre part que nous estimer flatté de l'attention prêtée à notre *De paenitentia* (1) : nos enquêtes et nos démonstrations ne s'y étendent point, d'ordinaire, en deçà du pape saint Léon ; mais, sur bien des points de détail auxquels nous touchons l'un et l'autre, nos vues coïncident. Nous n'en serons que plus à l'aise pour apprécier ses conclusions générales.

Le plan de son ouvrage lui commandait d'étudier à la fois la théorie et la pratique de la pénitence. Il le fait successivement pour chacune des grandes Églises de l'Occident : Rome, la Gaule, l'Espagne, l'Afrique. Après cette revue ou cette analyse générale, il s'arrête tout particulièrement à l'examen de deux questions spéciales : comment les clercs, à cette époque, obtenaient-ils la rémission de leurs fautes? Que faut-il penser de la « prétendue

(1) Encore que nous nous demandions s'il n'a pas été connu surtout après coup. S'il avait été utilisé au cours de la recherche, peut-être l'auteur se serait-il arrêté à certains points de vue qui paraissent lui avoir échappé.

pénitence privée », qui aurait existé dès lors? Un dernier chapitre est consacré à la doctrine pénitentielle de saint Grégoire et de saint Isidore de Séville. La conclusion, enfin, synthétise les résultats acquis.

L'auteur y constate l'évolution de la pénitence publique que nous avons signalée. Elle demeure le mode officiel et unique de la rémission des péchés : il n'y a point de trace dans les documents d'une pénitence privée ordonnée à cet effet.

L'Église n'exerce donc son pouvoir de délier qu'en réconciliant les « pénitents » proprement dits, c'est-à-dire, croit le Dr Poschmann, en les relevant de l'excommunication dont elle les avait frappés. Très rares, d'ailleurs, sont ceux qui, à moins d'y être contraints d'office pour des crimes publics, acceptent de se soumettre à ce régime sévère. Les meilleurs se contentent de la « pénitence de dévotion », appelée la « conversion ». L'Église elle-même s'interdit d'imposer la pénitence publique aux jeunes gens et aux personnes mariées : ce serait engager la masse des fidèles dans un état de vie équivalent à celui de la vie religieuse et monastique.

Finalement donc, cette haute idée de la pénitence aboutit à n'en faire plus qu'un exercice de préparation à la mort. Pendant la vie, on s'abstient de recourir aux remèdes du péché administrés par l'Église. Les moines de saint Colomban vont paraître, qui y ramèneront. Ils auront pour cela à transformer profondément la pénitence ecclésiastique. Mais leur impression, à leur premier contact avec les Églises du continent, sera qu'on ne l'y pratiquait plus : « *Vel ob frequentiam hostium externorum vel ob negligentiam praesulum, religionis virtus pene abolita habebatur. Fides tantum manebat, nam paenitentiae medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in illis reperiebatur locis* » (1).

Qu'il y ait un peu de pessimisme dans cette impression des nouveaux apôtres de l'Occident, il est sans doute permis de le

(1) Le moine Jonas, dans sa *Vita Columbani*, ch. 11; *P. L.*, 87, 1017.

croire. Mais, avant de l'affirmer, il sera bon de relire la correspondance de saint Grégoire le Grand. Plus encore que les déclamations antérieures de Salvien, elle jette, sur l'état des mœurs et des consciences chrétiennes à cette époque, un jour extrêmement crû et douloureux. A elles seules, les nombreuses dépositions d'évêques et de clercs de tout ordre, prononcées par le pape, attestent une incurie pastorale, dont il serait difficile de s'exagérer les conséquences pour la vie du commun des fidèles. Aussi comprenons-nous sans peine que le Dr Poschmann ait cru pouvoir faire siennes ces impressions des moines auxquels, selon lui, était réservée la mission, non seulement de ranimer l'esprit de pénitence, mais aussi de donner une nouvelle forme à l'administration par l'Église du sacrement intitué par le Christ.

Pas plus qu'à lui, il ne nous paraît contestable qu'un très grand nombre, le plus grand nombre sans doute, des fidèles aient renvoyé à la fin de leur vie le recours au pouvoir des clefs. Jointe à ce que nous appelons un acte de contrition parfaite, cette intention pouvait suffire, en attendant, à les mettre en état de recevoir avec fruit la communion. Nous avons déjà dit notre pensée sur cette pratique et le savant professeur veut bien se référer à ce propos à la solution que suggérait notre *De paenitentia*. Mais, pour l'approuver, il n'est que de connaître exactement la doctrine catholique sur l'efficacité propre de la contrition parfaite.

Le Dr Hugo Koch, dans sa recension du livre de Poschmann, y objecte que cette efficacité est restreinte au cas où le recours au sacrement est impossible. « Il est bien connu, écrit-il, que la contrition parfaite, accompagnée du vœu du sacrement, suffit seulement au cas où celui-ci est impossible ; encore faut-il alors, après coup, le recevoir « *quam primum* » (1). Mais sa réflexion procède d'une erreur qui étonne de sa part. Il reproche aux catholiques de prendre des lunettes dogmatiques pour interpréter

(1) *Theologische Literaturzeitung*, 1928, p. 496.

les données de l'histoire : quelles lunettes portait-il donc lui-même quand il étudiait la théologie catholique? Il y est justement bien connu que la contrition parfaite, dès là qu'elle est réelle, suffit partout et en toute hypothèse à justifier au moment même. La législation ecclésiastique, qui prescrit d'y ajouter l'absolution avant la communion, est récente et ne vise que la réception de ce sacrement; l'obligation enfin de recourir après coup à la confession « *quam primum* » ne vise que les prêtres.

L'objection du Dr Koch tombe donc d'elle-même et témoigne seulement une fois de plus de l'à peu près où certains se complaisent quand il s'agit des usages ou de la doctrine de l'Église. Qui se montre aussi incapable de saisir ou de reproduire exactement une pensée si facile à observer, quelle garantie offre-t-il de son aptitude ou de son application à découvrir celle qui se cache dans les ténèbres du passé?

Aussi le Dr Poschmann ne s'émouvra-t-il guère, pensons-nous, des plaisanteries de ce même critique sur ce qu'il se plaît à appeler un « sacrement de honte », ou « d'infamie », « un sacrement pour hospices et pour prisons de condamnés à mort » (*ein Sakrament des Krankenhauses oder der Strafanstalt,... ein Sakrament der Schande*). L'absolution, à certaines époques et dans certains milieux, n'aurait-elle été donnée qu'aux approches de la mort, il n'y aurait rien là, du point de vue doctrinal, dont se pût inquiéter un catholique, et les non-catholiques devraient bien finir par comprendre qu'il est vain de s'amuser à mettre ainsi en opposition les usages des diverses époques ou, qui pis est, à confondre mesures disciplinaires et vérités dogmatiques.

Ce dont s'émouvrait sans doute davantage le savant catholique, serait d'avoir donné prise à l'interprétation que fait le même critique de ses deux conclusions fondamentales : selon lui, elles équivaudraient à nier que l'Église, pendant les six ou sept premiers siècles, ait tenu l'absolution pour réellement sacramentelle.

Nous l'avons dit, il nie que, jusqu'au VIIe siècle, il y ait aucune trace dans l'Église d'Occident d'une pénitence privée; mais il

ajoute, et c'est même ici le présupposé de la conclusion précédente, que l'Église, en réconciliant les pécheurs après la pénitence publique, n'a jamais songé à les absoudre elle-même de leur péché. Tout au moins, à l'exception peut-être de saint Augustin, ses docteurs n'ont-ils pas expliqué son intervention en ce sens ; saint Grégoire le Grand, en particulier, l'aurait formellement exclu. La rémission proprement dite du péché aurait été considérée comme l'effet propre et exclusif des actes de pénitence accomplis par le pécheur, et l'Église, en le réconciliant, lui aurait fait remise de la peine qu'elle lui avait infligée.

On comprend que le Dr Koch se soit fait un jeu d'opposer cette doctrine de l'Église catholique aux premiers siècles à celle qu'elle professe aujourd'hui sur la vertu propre de l'absolution. Elle coïncide avec la pensée qu'il est courant, parmi de nombreux historiens non catholiques, d'attribuer aux évêques qui, les premiers, songèrent à réadmettre dans l'Église ceux qui en avaient été exclus pour leurs péchés. Il ne peut que leur être agréable de se voir concéder que telle fut aussi, chez l'ensemble des docteurs latins, la conception de leur pouvoir de remettre les péchés. Quelqu'un, qui signait Lagarde dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, s'était déjà amusé en 1922 à narguer sur ce point les savants catholiques. La conclusion d'une étude sur *La doctrine pénitentielle du pape Grégoire* était exactement celle à laquelle aboutit le Dr Poschmann : « Ils sont légion, écrivait-il p. 114, ils sont légion les Pères et docteurs qui ont parlé de l'absolution procurée par le pouvoir des clefs comme si elle n'était qu'une levée de l'excommunication. ... Il faut que les théologiens en prennent leur parti : le dogme de l'absolution actuelle, — je veux dire de l'absolution purifiant l'âme de ses fautes et la réconciliant avec Dieu — a été ignoré pendant de longs siècles ; et il a été ignoré parce qu'il n'existait pas ».

Que le dogme dont se plaît à parler cet auteur n'existât point comme tel aux premiers siècles, je ne pense pas qu'aucun théologien catholique songe à le contester. Même après le concile de

Trente, il n'est nullement de foi que l'absolution ait pour effet propre et direct de remettre le péché. Mais, sans être un dogme, cette vérité s'impose bien de fait à quiconque admet l'efficacité réelle du sacrement de pénitence. Aussi aucun théologien ne fera-t-il difficulté de reconnaître l'opposition signalée entre cette vérité et la doctrine attribuée à l'Église ancienne d'une absolution se bornant à remettre la peine de l'excommunication. Il ne paraît point douteux que pareille conception ne lui refuse toute vertu proprement sacramentelle et que, par suite, elle dénie à l'Église le pouvoir réel de remettre réellement le péché. La conséquence assurément n'a pas échappé au Dr Poschmann, et, loin de s'y complaire comme les précédents, il s'est appliqué à la restreindre.

Après tout, les docteurs du XIIe siècle n'ont-ils pas contesté eux aussi la vertu purificative de l'absolution? Même aujourd'hui est-il réellement acquis que l'infusion de la grâce ait pour conséquence nécessaire la rémission du péché? Scot ne l'a-t-il pas contesté? et donc, même étant admise la production de la grâce par l'absolution, il ne s'en suit pas nécessairement que la rémission du péché en soit aussi l'effet propre. A plus forte raison, par conséquent, les anciens docteurs ont-ils pu ne pas le lui attribuer. Tout au plus y ont-ils vu la condition indispensable pour rentrer en participation des biens spirituels de l'Église : c'est assez, pense le professeur de Breslau, pour qu'on puisse encore parler à son sujet d'un acte vraiment sacramentel.

Nous avons de la peine à le croire (1). Pour remettre une peine qu'elle-même a imposée, l'Église n'a pas besoin que Dieu attache une vertu spéciale à son acte d'indulgence. L'entrée ou la rentrée

(1) La conception envisagée ici n'a d'ailleurs rien de commun avec celle des théoriciens qui, pour accommoder les formules de jadis aux formules scolastiques, ont songé à voir dans la réconciliation des pénitents la « *res et sacramentum* » produisant la « *res tantum* » que serait la rémission du péché. Le péché, en effet, loin d'être considéré comme à remettre, est supposé ici comme déjà remis : la pénitence subjective est censée en avoir obtenu le pardon de Dieu lui-même quand l'Église relève à son tour le pécheur de l'excommunication dont elle l'avait frappé.

en communion avec elle, tout en étant la condition indispensable de la participation à ses biens spirituels, n'a point nécessairement pour cela une efficacité proprement sacramentelle. Il faudrait autrement reconnaître cette efficacité à la réception des schismatiques dans l'Église et, en général, à toute absolution d'une excommunication. La conception de l'absolution attribuée ici aux anciens est d'ailleurs autrement radicale que celle de certains docteurs du XII^e^ siècle. Tout au moins la peine, ou la portion de peine, dont ceux-ci lui attribuaient la rémission, était-elle la peine infligée par Dieu. Même en ne lui reconnaissant qu'une vertu proprement déclarative, on lui laissait une certaine emprise sur l'ordre divin : comment autrement expliquer que la parole du prêtre pût garantir le pardon de Dieu? Ici, au contraire, on cantonne toute sa vertu propre dans l'ordre strictement ecclésiastique : à défaut de la satisfaction personnelle capable d'effacer par elle-même le péché, la réconciliation accordée au pécheur même bien disposé n'aurait été nullement considérée comme le gage assuré de sa réconciliation avec Dieu.

Cependant, et malgré l'importance de ces considérations, la première question à se poser ici est de l'ordre historique : les deux conclusions principales du Docteur P. sont elles fondées en histoire?

IV

L'une, avons-nous dit, concerne l'existence de la pénitence privée : jusqu'au VII^e^ siècle tout au moins, il n'y en aurait aucune trace dans l'Église. Sur ce point, l'auteur est on ne peut plus affirmatif, et ce n'est pas ici le lieu de le suivre dans sa démonstration (1). Mais on remarquera que son ouvrage, dont on peut dire qu'il est tout ordonné à la solution de cette question, n'indique nulle part ce qu'il entend par pénitence privée. P. 209, il félicite les chercheurs français de s'être appliqués à déterminer le sens exact de

(1) Qu'il nous suffise, pour le moment, de renvoyer à ce que nous en avons dit dans notre *De paenitentia*, p. 198 et suiv., et non point 187, comme dit

cette expression. Il veut bien, en particulier, en reconnaître la définition la plus simple dans la notion que nous en avons établie dans notre *De paenitentia* (nº 255 et 267-270) : la rémission du péché par l'Église sans enrôlement parmi les pénitents proprement dits. Elle marque sa distinction de la pénitence publique et l'on a là une notion ferme sur laquelle on peut travailler (1). Mais il se demande en même temps si la réalité ainsi définie mérite bien encore le nom de pénitence privée (2) et l'on cherche vainement ailleurs chez lui ce qu'il y faudrait en plus pour répondre à cette appellation : sa table systématique des matières, sous la rubrique « notion de la pénitence privée » (Abgrenzung des Begriffs Privatbusse), renvoie uniquement à cette même page 209.

La manière d'ailleurs, dont il exclut que se trouve vérifiée la définition provisoirement acceptée comme hypothèse de recherche, est des plus caractéristiques : même quand elle est donnée aux mourants, l'absolution ne l'est point sans enrôlement parmi les pénitents, puisque, s'ils étaient alors ou venaient à se trouver après coup en état de prendre place parmi eux, ils devraient le faire. Ainsi pour saint Augustin, s'offrant à absoudre son ami le comte Marcellin dans la prison où il attend la mort : sa proposition visant des fautes susceptibles normalement de la pénitence solennelle (*maior et insignior paenitentia*), son absolution, si elle avait été donnée, devrait être considérée comme ayant impliqué un enrôlement de ce genre. De même pour les mourants dont parle saint Léon et qui ont tout juste le temps de faire leur confession et de recevoir l'absolution : ils ne sont pas absous sans enrôlement

Poschmann : c'est encore ici un des points où il paraît n'avoir connu notre livre qu'après coup. Il en est toujours à la conception sur laquelle a porté sa controverse avec K. Adam à propos de la pénitence privée dans saint Augustin, et ne tient pas compte des observations présentées par le P. Stufler dans la *Zeitschr. f. kath. Theol.* de 1924, p. 285-291.

(1) « Jedenfalls liegt [hier] eine klare Abgrenzung gegen die eigentliche oder öffentliche Kirchenbusse vor, und wir haben einen festen Begriff mit dem wir in der weiteren Untersuchung arbeiten können » (p. 110). — (2) « Man mag darüber streiten, ob das Wort Privatbusse hier noch immer zutreffend ist » (p. 109).

parmi les pénitents, car, s'ils venaient à survivre, ils seraient astreints à prendre place parmi eux. Ce qui laisse tout au moins subsister la question pour ceux qui meurent après avoir été ainsi absous, et aussi pour les époques et les Églises, où, comme en Afrique au IIIe siècle, on écartait comme absurde la pensée de remettre ainsi en pénitence ceux qui avaient été réconciliés en vue de la mort. L'auteur ne s'arrête pas à cette pratique, et il ne met pas en doute non plus qu'à Rome, à l'époque de saint Léon, les malades absous aussitôt après avoir reçu la pénitence aient été astreints, en cas de survie, à prendre place parmi les pénitents. Il ne se demande pas davantage si les péchés que Tertullien appelle « moindres » et reconnaît être remis couramment par l'évêque le sont uniquement après accomplissement de la pénitence solennelle décrite par lui (1). Manifestement sa pensée se meut toute dans l'ordre juridique : du droit il conclut au fait.

C'est que, à dire vrai, la question de la pénitence privée est toute dominée par celle de l'efficacité attribuée à l'absolution. Où le péché n'est censé remis qu'en vertu de l'expiation personnelle du pécheur, comment concevoir que l'Église ait pu le remettre en dehors de cette expiation? Si elle ne prétend absoudre que de la peine imposée par elle, comment songerait-elle à délier où elle n'a pas d'abord lié?

Aussi est-ce cette autre conclusion, dont il importerait surtout de vérifier les fondements historiques. Nous aurons sans doute l'occasion de le faire ailleurs (2), mais l'auteur nous permettra de lui signaler certaines de ses inductions ou déductions qui nous paraissent particulièrement faibles.

(1) Voir ce que nous en avons dit dans notre article : *La rémission des péchés moindres du 3e au 5e siècle*, dans les *Recherches de sc. rel.* 1923, p. 97-129. L'auteur ne paraît pas avoir eu connaissance de ce travail. — (2) Pour la période antérieure au VIe siècle, nous avons indiqué l'essentiel dans notre *De Paenitentia*, n. 142-161.

V

Normalement, la réconciliation n'est accordée au pénitent qu'après purification de ses péchés par sa propre expiation : c'est l'expression de saint Léon : « *Salubri satisfactione purgatos... per ianuam reconciliationis admittunt* » (1) ; elle se retrouve équivalemment partout, notamment dans saint Grégoire le Grand. Poschmann en conclut (p. 258) que, pour lui, l'absolution de l'Église ne vise nullement à assurer une rémission du péché déjà obtenue par les larmes du pécheur. Et sa conclusion sans doute, peut paraître logique. Mais était-elle tirée par les anciens ? On contesterait de même qu'ils aient reconnu au baptême le pouvoir de remettre le péché. Tertullien ne dit-il pas de la pénitence qui le précède, qu'elle est « destinée à purifier les âmes, afin que toutes les souillures,... toutes les taches... soient balayées, grattées et jetées dehors. Ainsi est préparé bien net le sanctuaire du cœur pour l'Esprit-Saint qui doit y descendre » (*De paenit.* II. 6). C'est à elle, reprend-il plus loin, que Dieu a promis le pardon... et il la présente aux catéchumènes comme la planche de salut jetée aux pécheurs (IV. 1-2). Elle-même rétablit dans la grâce du Seigneur (V. 1). « Aussi » est-il déraisonnable d'espérer le pardon de ses fautes sans accomplir la pénitence. C'est à ce prix que Dieu a voulu mettre le pardon : il nous propose d'acheter l'impunité en donnant en échange la pénitence (VI. 4). Encore donc que le baptême « abolisse le péché, il faut souffrir néanmoins pour avoir le bonheur d'en arriver là » (VI. 9). « Nous ne sommes pas plongés dans l'eau pour mettre fin à nos péchés ; mais, parce que nous y avons mis fin, déjà nous avons le cœur lavé : *jam corde loti sumus* » (VI. 17).

N'est-ce pas appliquer au baptême, ce que saint Léon dira de

(1) Lettre à *Théodore de Fréjus*, sup. cit. (*P. L.*, 54, 1012 A).

l'absolution? Normalement, et comme préparation personnelle, il suppose la purification préalable par la pénitence.

Plus près de saint Léon, à la fin du IVe siècle, le pape saint Sirice, ne sera pas moins explicite.

Les catéchumènes, quand ils ont donné leur nom pour recevoir le baptême à Pâques, doivent y être préparés par une expiation ou purification, qui fait l'objet des rites spéciaux à leur appliquer pendant les 40 jours qui précèdent. Ce sont les rites des jours qu'on appelle, à Rome, jours de scrutin. Ils comportent des exorcismes, qui ont pour but de chasser de l'âme les esprits mauvais, et des impositions de mains destinées à y appeler le Saint-Esprit pour qu'il les éclaire et les purifie lui-même. Des jeûnes doivent aussi s'y joindre et le pape les nomme, conjointement aux exorcismes et aux impositions de mains, qu'il dit quotidiennes, comme destinés à produire cette purification préalable : le baptême, écrit-il en effet, ne doit être conféré qu'à ceux qui acceptent de s'y soumettre : « *his dumtaxat... qui... exorcismis quotidianisque orationibus atque ieiuniis fuerint expiati* ». Et la raison qu'il ajoute pour justifier cet usage achève bien de montrer que le but en est la purification préalable du candidat au baptême : la formation de la pâte nouvelle ne peut se produire qu'après cette élimination du vieux levain : *quatenus apostolica illa impleatur praeceptio, ut, expurgato veteri fermento, nova incipiat esse conspersio* » (1).

N'y a-t-il pas là de quoi mettre en garde contre la conclusion tirée de la doctrine de saint Léon ou de saint Grégoire sur la purification préalable du pécheur à absoudre? Parlant lui aussi de cette préparation au baptême, saint Léon, dans une lettre parallèle à celle de saint Sirice, attribue également à ces mêmes exercices de détruire le vieil homme : « *quibus vetus homo destruitur* » (2). Faudra-t-il croire qu'il ne réservait aucun rôle au baptême dans cette élimination du passé?

Ailleurs (p. 110), le Dr Poschmann prouve le peu de foi qu'on

(1) *Ad Himerium.* Jaffe 255 (*P. L.*, 13, 1135 A). — (2) Epist. 168, 1; (*P. L.*, 54, 1210 A).

avait à la vertu purificatrice de l'absolution en arguant du mot « *subvenire* », qui servait couramment à désigner la réconciliation des mourants. Cette expression serait l'indice qu'on n'en attendait point la rémission du péché. La satisfaction personnelle faisant défaut, on ne comptait plus alors que sur la miséricorde divine et le « secours » ainsi accordé n'était en somme qu'une fiche de consolation pour le mourant : « man will Alles tun, *quod sufficit consolationi morientis* ». Et c'est, ici encore, bien raisonner sur l'étymologie d'un mot. Mais il y a l'usage, et l'usage nous montre ce mot également employé pour désigner le bienfait du baptême à assurer dans les mêmes conditions aux catéchumènes. Le clergé de Rome, dans la lettre aux clercs de Carthage où il l'écrit à propos des *lapsi,* le répète quelques lignes plus loin à leur sujet : « *Sed et catechumeni adprehensi aliqua infirmitate decepti esse non debebunt ut eis subveniatur* » (1). Tertullien l'applique à l'absolution donnée après accomplissement normal de toute la pénitence (*Pud.* 22, 11) et le pape saint Célestin, qui s'en sert pour l'absolution aux mourants, le reprend aussitôt, et par deux fois, pour le pardon à recevoir de Dieu lui-même. Refuser la pénitence aux mourants, qui désirent s'assurer ce remède (*qui... hoc animae suae cupiunt remedio subveniri*) serait douter que Dieu puisse les délivrer en un instant du poids de leurs péchés (*peccatorum pondere liberare*) alors qu'il est « *ad subveniendum paratissimus* ». Celui-là désespère de sa clémence, qui ne croit pas qu'un moment puisse lui suffire « *ad subveniendum morienti* » (2).

La réalité visée n'est donc pas aussi inopérante qu'on l'imaginait. Sans doute, l'expression implique l'idée d'un secours, et elle s'explique par le besoin extrême où s'en trouvent les mourants. Mais le secours précisément, en cette extrémité, n'est réel que s'il est efficace.

Il y a d'autres exemples chez M. Poschmann de cette promptitude à bâtir sur les mots.

(1) S. Cyprien, *Epist.* 8, 3 (Hartel, p. 487[20] et 488[23]. — (2) *Ad episcopos prov Viennensis,* cap. 2 ; Jaffe 369 (*P. L.*, 50, 432 A-B).

Nous l'avons dit, on ne s'empressait pas à demander la pénitence publique. On préférait attendre, pour la solliciter, la fin de la vie. Mais encore ne faut-il pas voir partout la trace de cet état d'esprit.

Julien Pomère, au début du VI^e^ siècle, dans cette instruction aux évêques, qu'est son *De vita contemplativa*, a plusieurs chapitres (l. 2, ch. 5-8) sur la manière de procéder avec les pécheurs. Qu'eux-mêmes viennent s'accuser de leurs fautes ou que leurs crimes viennent autrement à la connaissance du prêtre, celui-ci doit apporter le même zèle à en poursuivre la guérison. La patience ou la sévérité suivant les cas peuvent y servir, et, pour ceux qui jugent uniquement par le dehors sans connaître les besoins et les dispositions intérieures des âmes, il n'y a donc pas à se formaliser si la façon de procéder n'est point la même à l'égard de tous.

Cependant, c'est ici un point sensible, peut-être douloureux. Pomère appartient au milieu réformateur de Lérins. Mais c'est un ancien maître de rhétorique et il connaît les procédés du métier. Dans le chapitre 4, qui introduit ce développement sur le ministère pénitentiel, il s'est fait interpeller par quelqu'un qui, manifestement, en a sur le cœur contre ce qu'il croit être la partialité des administrateurs de la pénitence.

Si tous les prêtres ressemblaient à ceux dont vous faites le portrait, personne ne leur en voudrait de sévir contre les pécheurs. Mais pourquoi y en a-t-il dont le zèle se limite à quelques-uns? Si c'est leur devoir de reprendre, d'où vient que leur zèle ne s'étend pas à tous? Pourquoi ne font-ils pas sentir aussi aux autres leur autorité? « *Cum ad eorum probetur officium pertinere, ut inquietos sacerdotali auctoritate corripiant,... redarguant, quid est quod non in omnes haec eorum cura porrigitur; cur non et alios simili auctoritate castigant?* » (*P. L.*, 59. 448 A). Suit un tableau de la tolérance reprochée à certains prêtres, qui mettra notre auteur à l'aise pour faire la leçon à tous.

Après avoir rappelé à son interlocuteur qu'il y a des cas où il faut s'imposer d'user de patience et que, d'ailleurs, en bien des

cas, les fautes demeurent inconnues (ch. 5-6), il s'adresse aux prêtres eux-mêmes pour leur recommander de s'appliquer à guérir les péchés de tous les pécheurs indifféremment. (ch. 7) : « *Cum nobis fratres quilibet nostri peccata sua aperiunt, operam dare debemus ut quantocius ad sanitatem, Deo auctore, perveniant* » (Ibid. 451 B). Le mot « *quilibet* » a donc ici un sens très clair : il signifie « n'importe lesquels », « quels que soient ceux de nos frères qui nous découvrent leurs fautes ». La phrase suivante l'emploie au même sens à propos des criminels dont on connaît les fautes autrement que par leur confession : ceux-là aussi, quels qu'ils soient, il faut leur appliquer un traitement vigoureux : « *Ea autem crimina quorumlibet,... quaecumque non fuerint patientiae leni medicamento sanata, velut igni quodam piae increpationis urenda sunt et curanda* » (Ibid.).

D'après le Dr Poschmann cependant, l'expression « *fratres quilibet* » prouverait que la confession dont il s'agit ici n'était point d'usage courant, qu'elle était exceptionnelle (p. 127). N'est-ce pas méconnaître le sens et la portée que le contexte impose d'attribuer au mot « *quilibet* »? On n'interpréterait pas autrement, s'il y avait « *si quis fratrum* ».

Un sermon de saint Césaire d'Arles est encore plus manifestement détourné de son sens réel. C'est, dans l'appendice aux sermons de saint Augustin, le sermon 261. Le prédicateur y invite à prier pour ceux qui demandent publiquement la pénitence. « *Quotiescumque, fratres carissimi, aliquem de fratribus vel sororibus nostris paenitentiam publice videmus petere...* » (*P. L.*, 39, 2227). Ici encore ce langage prouverait que cette demande spontanée de la pénitence publique était quelque chose « d'extraordinaire » : le prédicateur, autrement, n'aurait pas parlé ainsi. Il s'étend ensuite sur le sens de cette démarche et y montre un appel fait à l'ensemble des assistants pour qu'ils intercèdent eux aussi en faveur du pécheur; on ne commente pas ainsi une pratique de tous les jours : *cottidiana vilescunt* (p. 116, note 2)... Vraiment? et le Dr P. ne saurait-il donc concevoir un prône sur le *Confiteor*

du prêtre au bas de l'autel ou sur le *Domine, non sum dignus* de la communion? Mais regardons au texte. Le prédicateur ne dit-il pas clairement que la démarche en question est usuelle? « *Quotiescumque... videmus* ». Ce n'est donc pas si rare. Saint Césaire fait plus. Pour engager lesassistants à assister le pénitent de leur compassion et de leurs prières, il le leur présente comme se bornant à faire pour son compte ce qu'il leur est arrivé ou ce qu'il leur arrive à eux-mêmes de faire également : « *Nos quod nobis ab aliis fieri volumus, quando paenitentiam publice petere disponimus, hoc aliis toto corde et toto animo impendere festinemus... Quid enim voluimus quando ad paenitentiae remedium pervenire meruimus, nisi ut omnis populus pro nobis intenderet misericordiam divinam exorare. Quod ergo nobis desideramus ab aliis fieri, hoc et aliis... debemus impendere* » (*Ibid.* 2228).

A charge de revanche donc; à chacun son tour; et le sermon, loin de suggérer qu'il fût rare de recourir à la pénitence publique, prouverait plutôt que la libre demande en était d'usage courant.

Dernier exemple de cette précipitation à conclure d'un mot.

Le sermon 22,6, dans le même appendice, nous montre saint Césaire invitant à appliquer aux blessures de l'âme les remèdes de l'aumône et de la pénitence : « *Quoties nobis aliqua peccata subrepserint, sine ulla mora medicamentum eleemosynae vel paenitentiae festinemus animarum nostrarum vulneribus providere* » (*ibid.* 1788). La pénitence ainsi conseillée serait la pénitence publique, et, dans les péchés qu'elle est destinée à guérir, le Dr Poschmann croit ne reconnaître que des péchés sans gravité. Le mot « *subrepserint* » lui en est la preuve. « Der Ausdruck *subrepserint* zeigt, dass es sich hier um kleinere Sünden handelt » (p. 85, note 2). C'est conclure bien vite. Un coup d'œil rapide sur certains sermons cités abondamment par lui, aurait suffi à le convaincre que « l'expression », dans saint Césaire, s'applique aussi couramment aux péchés les plus graves : Soit, par ex., le sermon 257,2 : « *Etiamsi vobis capitalia crimina non subreperent... Cum... forte etiam capitalia nobis crimina et peccata subrepant* »

(*ibid.* 2220); sermon 258,4. « *Ne nobis aliqua crimina vel capitalia peccata subrepant* » (*ibid.* 2223); sermon 259,1 : « *Nobis non solum minuta peccata, sed etiam crimina maiora diu noctuque conantur obrepere* » (*ibid.* 2224).

Observations de détail. Elles ne tendent assurément pas à contester le sérieux du travail accompli par le Dr Poschmann, ni à mettre en doute l'étendue ou le bon aloi de sa documentation. Mais peut-être feront-elles songer utilement qu'avant d'accepter les conclusions qu'il en tire sur la vertu attribuée jadis à l'absolution ou sur l'existence de la pénitence privée, il peut y avoir lieu de regarder de près à la légitimité de ses déductions.

Chacun d'ailleurs peut en retenir aussi le danger que présente, en ces sortes de recherches, l'interprétation trop exclusivement logique des phrases et des mots. Pour qui travaille sur fiches, ce danger est toujours à craindre. Il en est des références isolées de leur contexte comme des plantes classées dans un herbier. La vie n'y est plus ; on ne l'y retrouve plus. En matière d'institutions cependant, pour les époques en particulier où elles attendent leur forme définitive, c'est l'état de vie surtout qu'il importe d'observer et de déterminer. D'où la nécessité, avant d'utiliser ses références, de les replonger en quelque sorte dans le milieu vivant d'où on les a extraites.

Les juristes jadis et les collecteurs de « sentences » ne se préoccupèrent point de le faire. Les formules bien frappées, où les écrivains latins avaient si bien mis en relief les aspects divers de leur pensée, les enchantèrent. Ils en firent des « sommes » et les livrèrent telles quelles aux premiers scholastiques. Ceux-ci, les élaborant avec la même insouciance de leur contexte, en tirèrent les thèses et les opinions contradictoires que nous savons.

Il ne saurait y avoir de saine histoire des doctrines et des institutions de l'Église qu'en se tenant éloigné le plus possible de cette méthode décevante.

Enghien. PAUL GALTIER, S. I.

Le mouvement théologique et religieux en Allemagne

L'année 1928

Cette année se caractérise par des apports de clarté d'une part, et d'autre part par des transformations dont les résultats demeurent encore indécis. Le protestantisme allemand examina jusqu'à quel point les éléments nouveaux introduits par les « mouvements » qui furent l'objet de notre article précédent (1), pouvaient s'accorder avec le luthéranisme. Les catholiques fixèrent avant tout leur attention sur le rapport de ces « mouvements » avec le dogme de l'Église visible et juridique.

I.

Commençons par le *protestantisme*. — La première chose qu'il faut mettre en ligne de compte, c'est la position prise par les deux groupes les plus représentatifs : celui de Rodolphe Otto et de Frédéric Heiler, et celui de Charles Barth.

Le premier groupe était apparu longtemps, grâce à la formule de « catholicité évangélique » due à Söderblom et à Heiler, comme une séduisante promesse d'unité religieuse pour l'Occident. Le congrès de Stockholm et celui de Lausanne partirent de cette idée. Leur programme, d'ordre tout pratique en apparence, synthétisait en réalité trois formules d'un christianisme plus ou moins moderniste. La « catholicité évangélique » de Söderblom est une synthèse scientifique et religieuse d'une mystique de la personnalité avec une mystique de l'infinité (celles-ci se ramenant aux types intellectuels de Dilthey). La formule de Heiler est une combinaison nouvelle de ces deux mystiques en une synthèse, où la richesse de

(1) Voir dans la *Nouvelle Revue Théologique*, t. 56, n. 7, juillet-août, 1929, p. 565 et suiv.

la dévotion catholique constitue l'élément matériel et l'opposition dialectique luthérienne de la miséricorde et de la justice, l'élément formel. Adolphe Deissmann (le rédacteur de la formule de Lausanne) parle d'une « mystique de réaction » (*reagierende Mystik*) à laquelle devrait conduire l'ensemble du culte et des institutions ecclésiastiques, mystique de « l'acceptation des biens de Dieu », qu'il appelle, en empruntant une expression à la formule d'Augsbourg, un « culte évangélique » par opposition à un « culte juridique » (1). L'opposition du groupe de Barth à toutes ces modalités de christianisme psychologique se traduisit aussi par l'abandon des tendances unionistes. L'année passée a vu mourir ces dernières; et, à l'intérieur du protestantisme, les controverses — en particulier celles qui se rattachent aux échanges de vues que Tillich, Grisebach et nous-mêmes avons eus aux cours internationaux de philosophie à Davos — eurent avant tout pour objet les problèmes posés par le courant d'idées de Barth (2). C'est pourquoi le premier groupe peut sans doute être considéré comme éliminé.

A l'intérieur du groupe de Barth des positions se précisent. Premièrement par rapport à la question théologique de la portée eschatologique de la révélation chrétienne : celle-ci se place-t-elle dans la perspective d'une extinction du temps ou dans celle de son achèvement? Tillich veut que ce soit celle de l'achèvement; en quoi il s'oppose nettement à Barth. Mais cette opposition à la « Dogmatique » de Barth, laquelle parut cette année, se fonde sur le nouveau dogmatisme de Barth lui-même. Quoi qu'il en soit, Tillich abandonne la théologie pour s'attacher à une simple philosophie religieuse dans laquelle Dieu n'est plus qu'un concept-limite, le symbole de la « menace inconditionnée » (*unbedingte Bedrohung*) ou de la « forme de la grâce » (*Gestalt der Gnade*).

Ceci nous fait toucher du doigt la scission qui s'opère entre les

(1) A. Deissmann, *Paulus*, 2e éd., Tubingue, 1925. — (2) Voir *Theol. Blätter*, t. 7, 1928 (Mai, Juillet, Septembre); G. Kuhlmann, *Brunstäd und Tillich*, Tubingue, 1928.

tendances théologiques et les tendances philosophiques dans tout le groupe. Émile Brunner dans son ouvrage « La Mystique et la Parole » (1) avait ouvert une voie où la théologie de Barth semblait se ramener à un renouvellement de l'ancien criticisme kantien. Cette année ces tendances s'affirment davantage dans « Le Médiateur » (2) de Brunner et dans les importants aperçus d'Henri Knittermeyer sur « La Philosophie et le Christianisme » (3). D'après ceux-ci le problème de la théologie de Barth serait le problème de l'esprit. L'esprit est divin et la vie spirituelle de l'homme est une réalité transcendante tombée dans l'imperfection de l'être humain. En d'autres termes, on reprend la « problématique » kantienne de la spontanéité et de la passivité que, tout récemment, Heinz Heimsoeth a exposée de façon saisissante. La position prise par Frédéric Gogarten est plus nette encore. On pouvait déjà voir dans « Le Dieu un et trine » (4) et dans « La Tradition et le Travail théologiques » (5) que l'auteur de ces ouvrages entrait dans le sillage de Grisebach : déjà il orientait la théologie vers « la réalité humaine » (*Wirklichkeit des Menschen*), pour employer l'expression dont il se sert aujourd'hui. Son livre, « La Foi et la Réalité » ne laisse plus de doute à cet égard (6). L'homme aux prises avec la réalité, c'est-à-dire dans la lutte entre le moi et le toi, voilà la réalité de la foi. Ce n'est donc point par hasard que Grisebach proposa cette année « dix thèses sur les rapports de la philosophie et de la théologie », fruit de son œuvre maîtresse, « Le Temps présent » (7). Sans doute ces thèses contiennent-elles toujours une « philosophie de la question » (*Philosophie der Frage*), mais cette philosophie prend maintenant l'allure d'une dictature critique à l'égard de toute théologie qui apporte un

(1) E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*, Tubingue, 1924. — (2) Le même, *Der Mittler*, Tubingue, 1927. — (3) H. Knittermeyer, *Die Philosophie und das Christentum*, Iéna, 1927. — (4) Fr. Gogarten, « *Der dreieinige Gott* », Iéna, 1927. — (5) Le même, « *Theologische Tradition und theologische Arbeit* », Leipzig, 1927. — (6) Le même, *Glaube und Wirklichkeit*, Iéna, 1928. — (7) Grisebach, *Gegenwart*, Halle, 1928.

contenu déterminé. La théologie, elle aussi, doit être une pure théologie de la question, une pure maïeutique dirait Kierkegaard. Tout ceci s'oppose à la « Dogmatique » (1) de Barth que complètent les écrits audacieux d'Eric Peterson sur la vraie nature du dogme (« Qu'est-ce que la théologie? ») et sur une véritable Église juridique (« L'Église ») (2). La « Dogmatique » de Barth veut être une théologie au sens strict, une théologie de la révélation, dont l'exposé systématique a pour base le mystère de la Trinité. Pareillement Peterson veut une théologie d'un dogme immuable et une Église apostolique dotée d'autorité doctrinale. Mais chez l'un comme chez l'autre, ces points de contact avec la conception catholique ne sont qu'une conséquence extrême de leur eschatologie fondamentale; ils cachent une opposition foncière. On peut le voir chez Barth pour qui l'Église demeure essentiellement l'Église enseignée et n'a d'autorité sur ses membres qu'en ce sens qu'elle est, à proprement parler, le sujet qui reçoit l'enseignement, ses membres ne l'étant que par participation. On le voit aussi chez Peterson pour qui l'Église visible et hiérarchique doit son origine, certes, à l'inspiration de l'Esprit-Saint mais n'a pas été fondée par le Christ, puisqu'elle n'est qu'une concession qu'ont rendue nécessaire le rejet de l'Évangile par les Juifs et sa diffusion dans le monde païen.

La « Dogmatique » de Barth a marqué une opposition des plus nettes entre deux méthodes théologiques qui veulent l'une et l'autre être de l'objectivisme. Le premier volume de la « Théologie systématique » de Wobbermin se pose comme un objectivisme dérivé de Schleiermacher; il est âprement combattu dans les « Prolégomènes à la Dogmatique chrétienne » (premier volume de la « Dogmatique ») de Barth qui prône un objectivisme se rattachant à Kierkegaard et à Calvin, objectivisme pour lequel

(1) K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, t. 1, Munich, 1927. — (2) E. Peterson, *Was ist Theologie?* Bonn, 1925; le même, *Die Kirche*, Bonn, 1928.

l'œuvre de saint Thomas d'Aquin est vraiment un « lieu théologique ». Théodore Odenwald dans son livre sur le « caractère de la Théologie protestante » et auparavant déjà dans sa très instructive « Théologie protestante » (1) a bien noté ces positions adverses. Mais la lutte décisive doit encore venir.

Cet état de choses pourrait bien provoquer une division terrible au sein du protestantisme. Sous la pression de l'influence toujours croissante de Kierkegaard n'aboutira-t-on pas à un dilemme inévitable : la chute définitive dans une pure philosophie ou le retour franc à une Église visible et juridique dont le type achevé est réalisé dans l'Église catholique ? S'il en est ainsi, il est clair que les controverses protestantes portent en elles le signe du catholicisme comme « signe de contradiction ».

II.

Voici maintenant ce qui nous paraît caractériser la *situation catholique*. Ce n'est point par hasard que les préoccupations se portent à la fois sur l'Action catholique et sur l'attitude à prendre à l'égard des mouvements catholiques récents (2). Le nouveau « catholicisme de l'objet et de la société » s'éprouve ainsi à la pierre de touche de l'Église visible et juridique.

Distinguons deux aspects.

Tout d'abord l'Action catholique accentue le caractère foncièrement religieux et catholique de l'action même profane ; et elle rejoint en cela les tendances du nouveau catholicisme, son aversion pour un catholicisme amoindri de pure adaptation. Les « Lettres d'un Apostat » d'un juif converti, qui parurent à la fin de l'année (3), sont peut-être ce qu'il y a de plus typique à cet égard. Elles s'élèvent (avec une outrance insupportable) non seulement

(1) Th. Odenwald, *Vom Sinn der protestantischen Theologie,* Leipzig, 1929 ; le même, *Protestantische Theologie,* Berlin, 1928. — (2) Voir ce que nous avons écrit à ce propos dans les *Stimmen der Zeit*, t. 116, (1928/29 I) p. 256 et suiv. — (3) R. K. Lewin, *Apostatenbriefe*, Wiesbaden, 1928.

contre tout catholicisme qui croit encore à des valeurs modernes, mais encore contre des adaptations apparentes de l'épiscopat allemand. Mais Kosmas Lewin, éditeur d'une revue biologique technique, est représentatif d'une mentalité; il exprime, en la poussant au paroxysme, l'âme de la jeune génération : d'une part travail aussi technique et positif que possible, d'autre part catholicisme radical. Aussi n'est ce point un hasard que l'apparition cette année du principal ouvrage de Pierre Wust, « La Dialectique de l'Esprit » (1). Il veut faire comprendre que le monde de la théologie catholique n'est pas seulement une norme négative pour la construction d'une anthropologie, mais qu'il lui fournit vraiment sa matière. On peut comparer à cet ouvrage la manière dont Guardini — qui dans son « Contraste » (2) était resté très fortement sous l'influence de la « Vie » de Simmel — subit maintenant petit à petit l'influence de Kierkegaard et s'avance par là même, lui aussi, vers un catholicisme radical.

L'autre aspect du développement qui vient de s'effectuer tient à un autre caractère de l'Action catholique. On n'y juxtapose pas simplement le clergé et les laïques comme l'agent et le patient de l'apostolat; les laïques eux aussi sont appelés à collaborer à « l'apostolat hiérarchique ». Cela éveille chez tous les fidèles le sens de la responsabilité ecclésiastique, et ne laisse pas de s'accorder avec les tendances des « mouvements catholiques », qui opposent à l'individualisme religieux la réalité du corps mystique et trouvent dans cette collaboration à l'apostolat une compensation des aspects mortifiants d'une Église hiérarchique. La faveur de l'Action catholique dans les cercles les plus divers prouve que l'on commence à sentir combien l'emprise de l'Église est au fond toujours salutaire.

Dans ces conjonctures il importe de ne pas ériger en dogme des opinions particulières dont la diversité au milieu de la doctrine de l'Église témoigne à la fois de la transcendance de celle-ci et de

(1) P. Wust, *Die Dialektik des Geistes*, Augsbourg, 1928. — (2) Guardini, *Gegensatz*, Mayence, 1926.

sa largeur. Ceci vaut pour la piété simplement catholique par opposition aux divers types de piété, et plus encore pour les questions de méthodes théologiques. Que si, à l'occasion des controverses protestantes sur le même sujet, plusieurs voix s'élevèrent pour réclamer, à la place des théologies d'écoles obstinément opposées les unes aux autres, « une théologie du magistère ecclésiastique », c'est-à-dire une théologie qui, par souci de rigueur méthodique, sépare de la pure théologie les spéculations des écoles comme « la philosophie de la théologie », c'est là un progrès notable.

En toutes ces matières deux formes de l'esprit catholique seront requises : d'une part un esprit franchement et décidément « ecclésiastique », esprit de sacrifice sans arrière-pensée dans la soumission aux directives de l'Église, même quand humainement parlant elles pourraient paraître moins opportunes ; mais d'autre part, et en vertu même de ce sacrifice, l'esprit catholique de liberté intérieure et de largeur d'idées, esprit qui s'approprie à la fois l'ordre divin d'aller et d'enseigner toutes les nations et la pensée de saint Paul « si tous étaient le même membre, où donc serait le corps » ; bref un esprit apostolique largement ouvert et une humble affection de chaque membre de l'Église pour tous les autres.

Munich. ERICH PRZYWARA, S. I.

De l'institution des sacrements par le Christ

Chacun des sacrements de la Nouvelle Loi a été institué par le Christ Jésus. Le concile de Trente le définit formellement : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi Nouvelle n'ont pas tous été institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il soit anathème. » (Sess. VII. *Des sacrements en général*, can. 1 ; Denz-Bannwart, 844). Ce décret solennel énonce une vérité de foi. Il condamne l'erreur contraire, soutenue autrefois par les protestants et aujourd'hui par les rationalistes et les modernistes.

Le Christ a institué les sept sacrements d'une manière immédiate, c'est-à-dire par lui-même et non par les Apôtres ou l'Église ; durant sa vie terrestre et non après son Ascension ; en déterminant le signe sensible de chaque sacrement, signe auquel il a attaché la puissance de produire une grâce déterminée. Cette doctrine est regardée comme certaine par l'ensemble des théologiens. Ceux-ci diffèrent de sentiment, lorsqu'il s'agit de préciser comment le Sauveur, auteur immédiat des sacrements, a déterminé la matière et la forme concrètes de ces rites sanctificateurs.

L'institution immédiate de l'Eucharistie ressort manifestement du récit des synoptiques (*Matth.*, XXVI, 26-28 ; *Marc*, XIV, 22-24 ; *Luc*, XXII, 19-20) et de saint Paul (*I Cor.*, XI, 23-25.). — L'institution du Baptême par le Christ n'est pas relatée explicitement dans les livres saints. L'évangile rapporte le baptême de Jésus dans le Jourdain et le baptême conféré par les Apôtres ; il rappelle la nécessité de ce rite, affirmée à Nicodème d'une façon privée et promulguée publiquement après la Résurrection (*Joan.*, III, 5 ; *Matth.*, XXVIII, 19). De ces textes précis on déduit que le Christ a établi lui-même le rite baptismal (1).

(1) « In Scripturis clare institutio traditur immediate facta a Christo duorum sacramentorum, Baptismi scilicet et Eucharistiae. » (*Matth.*, XXVI, XXVIII). (De AUGUSTINIS, *De sacramentis in genere*, 1878, p. 137). — Même affirmation

Comment démontrer l'institution des autres sacrements par le Sauveur? On recourt à diverses preuves, tirées de l'Écriture et de la Tradition, ou fournies par la raison théologique.

Nous examinerons attentivement l'une d'elles, qui se retrouve dans beaucoup de traités sur les sacrements en particulier, lorsqu'on établit la réalité sacramentelle du rite qui constitue chacun d'eux.

Elle se présente sous deux formes différentes. Les voici : — *1re forme*. Le Nouveau Testament mentionne un rite, v. g. l'imposition des mains, produisant la grâce. Or Dieu seul a le pouvoir d'attacher à un signe sensible une efficacité sanctifiante. Donc Dieu a institué ce signe sacré (1). — *2e forme*. L'Écriture décrit un rite religieux qui est accompagné de la grâce divine, v. g. l'onction des malades. Or le Christ seul a pu donner à un signe sensible cette puissance merveilleuse. Donc le Christ en est l'auteur (2).

Ce raisonnement appelle plusieurs observations. — La première forme conduit à la conclusion : Dieu est l'auteur du sacrement, et non à celle-ci : Le Christ est l'auteur du sacrement. Ces deux conclusions ne sont pas identiques, c'est évident. — Un tel argument démontre sans doute que le Christ, en tant que Dieu, est cause des sacrements. Mais le Christ a institué ces rites sanctificateurs, non seulement en tant que Dieu mais en tant qu'homme (3). Ce fait ne découle pas du premier argument énoncé plus haut (4).

Dans la deuxième forme de cette preuve on affirme : Le Christ seul peut unir à un signe extérieur la mystérieuse énergie de produire la grâce. Or, cette proposition n'est pas rigoureusement vraie : car, d'une part, Dieu possède ce même pouvoir; d'autre part, saint Thomas admet que Jésus aurait pu communiquer à des ministres la faculté d'instituer les sacrements (5). La conclusion : Donc le Christ est l'auteur du rite sacré, ne découle pas strictement des prémisses posées.

chez la plupart des théologiens. — (1) Hervé, *Man. theol. dogm.*, vol. III, p. 584. — (2) Hervé, *Man. theol. dogm.*, vol. IV, pp. 418, 446. — (3) S. Thomas, *Sum. theol.*, 3a p., q. 64, a. 3; L. Billot, *De Sacramentis*, 1906, t. I, p. 166; C. Pesch, *Praelect. dogm.*, 1914, t. VI, p. 91. — (4) Knoll, *Institutiones Theol.*, t. V, p. 123, 536. — (5) S. Thom., *Sum. theol.*, 3a p., q. 64, a. 4; L. Billot, *op. cit.*, p. 167.

La preuve que nous étudions pourrait, croyons-nous, être présentée de la façon qui suit. Elle ne donnerait pas lieu aux critiques précédentes, elle aurait plus de force, elle aboutirait à toute la thèse à démontrer. — Appliquons-la au sacrement de Confirmation. On procéderait de même pour les autres sacrements dont l'institution par le Christ n'est pas affirmée dans l'Écriture.

Les Actes signalent un signe extérieur conférant le Saint-Esprit. Selon les Actes (VIII, 16-17), Pierre et Jean se rendent à Samarie. Ils prient pour les fidèles déjà baptisés par le diacre Philippe, afin qu'ils reçoivent le Saint-Esprit... Ils leur imposèrent les mains et ils reçurent le Saint-Esprit (cf. *Act.*, XIX, 1-6). Mais Dieu seul possède le pouvoir infini de faire qu'un signe sensible procure la grâce, qui est une participation réelle de sa nature ineffable. Lui seul peut donner cette participation, lui seul par conséquent est capable d'établir un moyen qui la produise réellement (1). Donc le Seigneur lui-même a joint à la légitime imposition des mains sur des baptisés la collation infaillible du Saint-Esprit avec ses dons surnaturels. Or, il a réalisé cette merveille spirituelle par le Verbe Incarné. Par conséquent, Jésus a institué le sacrement de Confirmation.

Mais de quel droit affirmer la mineure précédente? Sur quelles preuves s'appuyer pour soutenir que Dieu a établi par le Christ le rite de l'imposition des mains, — et aussi les autres rites sanctificateurs de l'Alliance nouvelle? Cette proposition repose solidement sur l'économie actuelle du salut par Jésus. Sous l'autorité principale et souveraine de Dieu le Père, le Verbe fait chair est la cause immédiate de notre Rédemption (2). Il est de même la cause directe de l'Église, chargée d'appliquer les mérites de la Rédemption. *Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit,* dit le Concile du Vatican. Et le serment anti-moderniste exprime cette vérité en termes encore plus précis.

Le Christ a institué tous les éléments essentiels de l'Église : sa doctrine, sa hiérarchie, son sacrifice. Donc il est aussi l'auteur des

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, 3ª p., q. 64, a. 1, 2. — (2) Colos., I, 12-14.

sacrements, qui sont les principaux moyens confiés à l'Église pour répandre les fruits de la Rédemption parmi les hommes, et sans lesquels l'Église ne serait pas ce qu'elle est.

L'institution des sacrements par Jésus semble exigée par l'économie surnaturelle où Dieu a placé le monde présent. C'est pourquoi elle s'harmonise à merveille avec une foule d'autres vérités chrétiennes incontestables. Jésus étant l'auteur des sacrements, on comprend mieux qu'il mérite le titre de médiateur unique entre Dieu et les hommes (*I Tim.*, II, 5) ; qu'il est la voie, la vérité et la vie, qu'en dehors de lui, le salut est impossible ; que les apôtres sont uniquement les dispensateurs des mystères divins, *dispensatores mysteriorum Dei* (*I Cor.*, IV, 1) ; que les sacrements ont une dignité rappelant celle du Sauveur lui-même ; que nous devons placer en Jésus seul toute notre espérance (1) ; que l'Église ne peut modifier la substance des sacrements, pas plus qu'elle ne peut changer la vérité et la hiérarchie qu'elle tient de son fondateur. — Dieu a vraiment donné aux hommes les sept sacrements de la Nouvelle Loi par Jésus, son Fils unique, l'auteur et le chef de cette Nouvelle Loi : « *Auctor sacramentorum quis est nisi Dominus Iesus ? de caelo ista sacramenta venerunt.* (2) »

L'argument, présenté comme on vient de le formuler, démontre que le Christ historique a réellement institué les sept sacrements ; qu'il les a institués lui-même, sans intermédiaire ; qu'il les a institués comme envoyé et ministre de son Père, qu'il est la première des causes efficientes subordonnées concourant à la production des sacrements. Il contient de la sorte l'ensemble de la doctrine chrétienne sur le rôle de Jésus auteur des sacrements. On peut l'utiliser pour tous les sacrements en général et pour chacun de ceux dont l'institution n'est pas racontée par la sainte Écriture. Toutes ces remarques contribuent, nous semble-t-il, à mettre en relief sa valeur intrinsèque.

J. B. BORD.

Prof. au Grand-Séminaire de Viviers (Ardèche)

(1) S. AUGUST., *Tract. 5 in Ioan.*, n. 18 ; S. THOM., *Sum. theol.*, 3ª p., q. 64, a. 4, ad. 1. — (2) AUCTOR OP. *De Sacramentis*, l. IV, c. 4, n. 13 (*P. L.*, 16, 439).

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Livre condamné. Par décret du 27 juillet 1929 (*A. A. S.*, XXI, p. 489, a été mis au catalogue de l'Index :

DITLEF NIELSEN, *Den historiske Jesus*, Copenhague, 1924 ainsi que la traduction allemande par H. Hommel, Meyer et Jessen, Munich.

La masturbation pour but médical (Rép. du 2 août 1929. — *A. A. S.*, 1929, p. 490).

On a soumis au Saint Office le doute suivant : « Utrum licita sit masturbatio directe procurata ut obtineatur sperma, quo contagiosus morbus *blenorragia*, scientifice detegatur et quantum fieri potest curetur ». La réponse donnée le 24 juillet et datée du 2 août 1929 est « *negative* ».

Il n'est malheureusement pas inouï qu'un médecin, même croyant, conseille à son patient de se procurer directement la pollution pour fournir la matière d'une analyse microbienne du sperme. Celle-ci est parfois proposée pour savoir si le sperme contient des spermatozoïdes vivants. On comprend que la question puisse intéresser des époux dont le mariage est infécond sans que la cause se manifeste par ailleurs, ou de futurs époux, quand le jeune homme a souffert d'une maladie, suivie parfois de cette cause d'infécondité. Il ne nous appartient pas de décider quand cette analyse peut être utile ou si elle est jamais nécessaire. Quoi qu'il en soit, l'utilité médicale, la nécessité même, pourrait-elle jamais justifier la masturbation *directe*, c'est-à-dire une excitation physique volontaire, destinée à provoquer l'activité des fonctions sexuelles? Le Saint Office répond négativement. Ici même, le R. P. Salsmans donnait déjà à cette question la même réponse et la déclarait absolument indiscutable (*N. R. Th.*, 1928, p. 768).

On peut se demander comment des fidèles instruits peuvent douter d'un principe aussi ferme de la théologie morale ou plutôt du droit naturel lui-même. Car, contrairement à une formule parfois employée

et tout à fait inexacte, ce n'est pas l'Église, la loi ecclésiastique, le Saint-Office qui proscrivent ces actes (et d'autres abus du même genre), mais la loi naturelle, dont le Saint-Siège ne fait que rappeler solennellement les prescriptions.

Ne nous étonnons pas cependant outre mesure de ces hésitations sur la nature d'un devoir, dont beaucoup ne comprennent pas assez la raison. La faute n'en serait-elle pas un peu au manque de rigueur dont certains théologiens font preuve en exposant cette matière délicate et en donnant les raisons des obligations rigoureuses qu'elle comporte? Ne leur arrive-t-il pas d'insister plus sur les désordres de la délectation charnelle que sur l'abus même de la fonction sexuelle?

En effet, si la recherche de la délectation était le seul motif de la malice de ces actes, il faudrait en conclure qu'on pourrait les poser si : 1° on ne voulait pas cette délectation ; 2° s'il n'y avait pas, dans ces manœuvres, un danger réel de vouloir les répéter pour en éprouver la délectation.

La délectation n'a, par elle-même, aucune moralité. Elle vaut ce que vaut l'acte, dont elle est l'achèvement normal. Bien particulier de la faculté, dont elle accompagne l'usage dans les conditions normales, elle peut être recherchée si l'acte est légitime. Dans ce sens, l'on peut manger, boire, jouer, lire pour le plaisir qu'on y trouve.

L'acte vénérien, posé en dehors de l'usage légitime du mariage, n'est pas moralement mauvais à cause de la délectation qu'il procure ; il faut dire au contraire que la délectation est moralement bonne ou mauvaise d'après le caractère moral de l'acte vénérien. Or la masturbation directe est l'usage volontaire de la fonction sexuelle en dehors des fins du mariage, donc contradictoirement à la finalité même de nos facultés sexuelles. C'est là que gît sa malice *intrinsèque*, qu'aucune fin extrinsèque et aucune circonstance ne peuvent modifier (1).

Il suit que la masturbation directe ne peut pas être autorisée même si elle se produit avec une vive douleur, comme cela peut être le cas,

(1) La malice grave ne vient pas non plus de la perte séminale, résultant généralement de la masturbation. Aussi son caractère peccamineux est-il le même chez la femme que chez l'homme. Il subsisterait totalement si même l'on empêchait l'éjaculation de se produire.

ou si l'on veut, par son moyen, rendre possible un bien physique ou moral, si grand soit-il. Elle est de plus toujours gravement coupable, puisque l'acte provoqué par elle (acte sexuel complet et solitaire) contredit pleinement le but même de la faculté, dont il est l'activité.

Terminons par une double remarque qui repose sur les affirmations d'un médecin très compétent. La première est que les cas où cette analyse du sperme s'impose ou serait vraiment utile seront relativement rares, étant donné les autres signes révélateurs d'une maladie des organes génitaux et le caractère aléatoire d'une analyse à résultat négatif. La seconde est qu'il existe des procédés permettant d'obtenir une quantité suffisante de sperme, sans provoquer aucunement l'excitation vénérienne. Ils seront connus d'un bon praticien ou d'un spécialiste, qui doivent, le cas échéant, se borner à leur emploi. Les décrire à cette place est sans utilité et il ne nous appartient pas d'en discuter soit l'indication médicale soit l'efficacité.

J. Creusen, s. i.

S. CONGRÉGATION DES SACREMENTS

Mariage religieux en Italie (Instruction aux Ordinaires d'Italie sur l'exécution de l'art. 34 du Concordat du 11 févr. 1929.—*A.A.S.*, xxi, 1929, p. 351 ss).

M. le Professeur Van Hove a très bien résumé et expliqué dans cette Revue (p. 544) l'art. 34 du concordat italien au sujet du mariage. Le mariage religieux entraînant, moyennant certaines formalités, tous les effets du mariage civil, il fallait préciser les droits et les devoirs des Ordinaires et des curés en cette matière délicate. La plupart des articles de l'Instruction n'intéressent guère que les sujets de la loi italienne. Il en est d'autres qui méritent d'être signalés ici.

Puisque le mariage religieux peut avoir en Italie tous les effets civils, un catholique italien n'a aucune raison de célébrer le mariage civil avant le mariage religieux. A le faire, il y aurait de graves inconvénients, par exemple celui de faire naître ou d'étendre l'opinion que le mariage civil est, même pour des catholiques, un véritable contrat. Aussi le Saint-Siège interdit-il formellement cette manière d'agir. Les catholiques qui contreviendraient à cette

prescription seront traités comme pécheurs publics et, le cas échéant, on appliquera à leur mariage religieux le c. 1066.

L'article 34 du concordat ne fera pas disparaître toute difficulté dans l'application des lois civile et religieuse au mariage des fidèles. N'en citons qu'un exemple. Supposons qu'un catholique ait, par une aberration encore trop fréquente, célébré un mariage purement civil. Le divorce n'étant pas admis par la loi italienne, s'il contracte un mariage religieux avec une autre personne que son conjoint civil, ce mariage seul valide ne pourra obtenir les effets civils. Parfois aussi l'Ordinaire devra décider avec grande prudence si des catholiques, au mariage desquels s'oppose un empêchement civil, peuvent procéder au mariage religieux qu'on ne pourra faire inscrire aux registres civils. On peut dire cependant que dans la plupart des cas, la loi canonique pourra être appliquée sans se heurter à aucune difficulté d'ordre civil. J. Creusen, s. i.

Instruction pour les procès « super rato et non consummato » afin d'éviter la substitution frauduleuse de personnes (27 mars 1929. — *A. A. S.*, xxi, 1929, p. 490, ss.).

In processibus conficiendis super matrimonio rato et non consummato aliquando malo fato evenire potest, quod quis coram tribunali ad deponendum, aut ad se subiiciendum peritorum examini physicorum sistens, alteram personam in ius vocatam, aut quomodolibet in processu partem habentem, dolo substituat. Praesertim in magnis urbibus, ob tam facilem et frequentem de uno in alium locum transmigrationem, hoc facinus est praecavendum.

Haec Sacra Congregatio proinde de sanctitate tanti Sacramenti sollicita, et ne iudicialis inquisitio ad fraudes potius texendas quam ad veritatem dignoscendam inserviat, in huiusmodi processibus has normas servandas esse decrevit.

1. § 1. Officiales huiusmodi causis instruendis praepositi in processus instructione de identitate personarum, quae in tribunali sistunt, et in primis oratoris partisque conventae, diligenter inquirant; et ad hoc expostulent appositum documentum a potestate ecclesiastica aut civili rite confectum, in originali aut in authentico exemplari in actis asservandum.

§ 2. Authenticum exemplar, si singulas personarum notas in

huiusmodi documentis signari solitas referre non valeat, ut puta imaginem arte photographica expressam, eas tamen sedulo referat, quae unam personam ab alia non aequivoce distinguant.

§ 3. Quod si huiusmodi documentum haberi non possit, per alia aequipollentia documenta, vel per testes, in tuto ponatur personarum identitas : et huiusmodi documenta aut attestationes in actis pariter serventur.

§ 4. Si vero iudex instructor aut vinculi defensor aut actuarius probe noscant oratorem seu oratricem aut partem conventam, praetermisso apposito documento identitatis, de certa qua pollent notitia ipsorum in actis fidem faciant.

2. In iudiciali continuanda inquisitione eaedem cautelae serventur quoad testium personas et peritorum quoque, seu obstetricum.

3. Huiusmodi cautelas studiosius, prouti qualitas personarum expostulat, observare oportet, quoties aut orator, aut pars conventa, aut testes aut periti ex commissione rogatoria apud aliam Curiam excutiendi sint.

4. § 1. Quoties orator vel pars conventa physicum experimentum subire debeat, documenta de personae identitate iam in actis asservata, aut eorum exemplaria dentur peritis aut obstetricibus, ut ipsis bene explorata sit persona examini subiicienda.

§ 2. Quoties periti, obstetrices aut matrona, respective, quodam in examine partem habentes, personam explorandam personaliter cognoscant, adeo ut sit supervacaneum praefata documenta transmittere, de hac circumstantia in actis fides fiat.

§ 3. Peracto examine, dum peritis aut obstetricibus consueta interrogatoria fiunt, ad comparendum coram tribunali citetur etiam persona examini subiecta, ut de personae identitate interrogationes ei appositae fiant.

§ 4. Quod si persona comparere nolit aut non possit, de identitate ipsius experimento submissae aeque fiant interrogationes, habita ratione tum peritorum relationis, tum documentorum, quae ad hunc finem transmissa fuere, ut dictum est in § 1.

5. Huiusmodi cautelae severius, prout casus feret, erunt observandae, si experimendum habeatur apud aliam Curiam ex mandato rogatorio.

6. Fieri potest quod nonnullis omissis cautelis, vel iisdem non rite

observatis, aut non satis proficientibus, substitutio personae dolosa accidat et detegatur, idque contingat :

1° processu adhuc durante ;

2° clauso processu, sed nondum Romam transmisso ;

3° processu iam Romam transmisso.

1° § 1. Processu adhuc durante, iudex inquirat an orator seu oratrix aut pars conventa substitutionem procuraverit ; et si hanc pars oratrix comparaverit, et conventa non se opponat, audito vinculi defensore, decernat partem oratricem iure decidisse instantiam ulterius producendi, et hoc apposito decreto declaret, in actis asservando.

§ 2. Si pars conventa se opponat, iudex, aeque audito vinculi defensore, statuat utrum et quibus adhibitis diligentiis sit ulterius procedendum.

§ 3. Quod si pars conventa sibi comparaverit dolosam substitutionem, iudex, audito oratore seu oratrice et vinculi defensore, edicat quid in casu praestandum sit ad fraudis effectus penitus removendos, et factorum veritatem stabiliendam attentis omnibus casus circumstantiis.

§ 4. Si pars oratrix et conventa in dolosam substitutionem conspiraverint, processualem inquisitionem haud ulterius procedere posse declaret et decernat iudex, eidemque finem imponat.

§ 5. Parti oratrici, quae facti poenitens se excuset, et novis adductis argumentis petat ad ulteriora procedi, iudex instructor, re collata cum defensore vinculi, habita ratione praecipue novarum deductionum, et alterius fraudis omni excluso periculo, poterit annuere, decernendo ulteriorem instructionis prosecutionem.

§ 6. Si substitutio dolo facta sit non a parte oratrice aut conventa, sed ab alia persona, iudex statuat, accedente defensoris vinculi consilio, quomodo fraudis effectibus consuli possit, ne veritas aliarum attestationum, aut totus processus labefactetur.

2° — § 1. Detecta dolosa substitutione, et clauso iam processu, at Romam nondum transmisso, Ordinarius, audito iudice instructore et defensore vinculi statuat utrum ex dolosa substitutione sua vi destituatur integer processus, aut tantum ex quadam parte ; et utrum expediat per actorum supplementum occurrere dolosae substitutionis vitio.

§ 2. Casu quo dolosa substitutio acciderit ad impetendam oratoris aut oratricis intentionem, adeo ut eamdem magis confirmari praesumi liceat, Ordinarius in transmittendis actis Romam, rem distincte explicet et declaret.

§ 3. At non semel expediens erit, servatis servandis, ut acta processus ulterius compleantur, ad facta clarius explicanda.

3° Quoties detegatur dolosa substitutio, processu iam Romam transmisso, Ordinarius satagat illico ac hanc Sacram Congregationem transmittere suas animadversiones, audito iudice instructore et vinculi defensore, referens singulas circumstantias facti, et praesumptam causam fraudis et occasionem.

7. Ad compescendum huiusmodi facinus, iudices instructores et Ordinarii prae oculis habeant praescripta canonum 1743 § 3°, 1755 § 3° et 2362 eaque applicent, congrua congruis referentes.

In his edendis normis, mens est huic Sacrae Congregationi, ut hae censeantur quid unum efficere cum Regulis editis die 7 Maii 1923; quae iam uberes fructus attulerunt in processuum instructione super matrimonio rato et non consummato, atque maiores in posterum allaturas esse sperare fas est, si istae exactius in usum forensem traducantur et intimius perspiciatur earumdem intentio, quae plurimum in partium ac testium bona fide fundatur; haec autem asseritur et confirmatur per iusiurandum, quo in praestando, maxime partes exploratum et sibi firme persuasum habere debent, tantummodo veritati obsequendum esse, ne animabus suis, et forte filiis, malum paene irreparabile inferant. Hoc sedulo iudex explicare et inculcare numquam praetermittat.

Cum porro Emi ac Revmi Patres Cardinales Sacrae Congregationi de disciplina Sacramentorum praepositi, praefatas normas maturo examini subiecissent, in plenariis Comitiis diei 23 martii c.a. easdem probarunt et publici iuris fieri, si ita SSmo placuerit, rescripserunt. SSmus autem D. N. Pius Papa XI, in Audientia die 27 Martii 1929 habita ab infrascripto Secretario S. C., haec omnia adprobare et confirmare dignatus est.

Datum Romae, ex aedibus eiusdem Sacrae Congregationis, die 27 Martii 1929.

M. Card. Lega, Episcopus Tusculanus, *Praefectus*.

D. Jorio, *Secretarius*.

Le document ci-dessus intéresse presque uniquement les curies diocésaines. Il n'est pourtant pas inutile que des prêtres voués au ministère des grandes villes en prennent sommairement connaissance. Ils y constateront avec quelle prudence il faut procéder dans les conseils ou avis à donner sur les procès matrimoniaux. Au danger de substitution de personnes, dont parle l'Instruction, il est bon de savoir que s'en ajoute un autre. Quelques médecins se sont fait une spécialité de l'opération qui consiste à rendre aux organes génitaux extérieurs les apparences qu'ils présentent chez les personnes physiquement vierges.

On remarquera avec quels ménagements le Saint-Siège traite les cas où les époux n'ont pas été tous deux coupables dans la substitution de personne. Ne voulant pas punir l'innocent avec le coupable, elle laisse à l'Ordinaire de juger si et comment il faut continuer le procès soit pour la déclaration de nullité, soit pour la dispense du lien que n'a point confirmé la consommation du mariage.

On trouvera des indications sur le décret du 7 mai 1923 dans notre *Epitome i. c.*, III, n. 276, ss. J. CREUSEN, S. I.

S. CONGRÉGATION DES RITES

Des droits et privilèges liturgiques de saint François Xavier et de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus dans les Pays des Missions (Déclaration du 13 mars 1929. — *A. A. S.*, XXI, 1929, p. 195).

Les *Acta Apostolicae Sedis* du 4 mai 1928 publiaient un décret de la Congrégation des Rites en date du 14 décembre 1927 par lequel sainte Thérèse de l'Enfant Jésus était proclamée Patronne de tous les Missionnaires et de toutes les Missions existant dans le monde entier au même titre que saint François Xavier et lui accordait *tous les droits et privilèges liturgiques dus à ce titre* (1).

Jusqu'ici les seuls Patrons auxquels on reconnaissait des privilèges liturgiques étaient les patrons des lieux ; et par ce nom on entend soit le Patron d'une bourgade, d'une ville ou d'une cité, soit le Patron d'un diocèse, le Patron d'une province ou d'une nation. Encore, pour

(1) *N. R. T.*, 55, 1928, p. 539.

que ces Patrons jouissent de ces privilèges liturgiques, faut-il qu'ils aient été élus conformément aux règles établies par Urbain VIII et approuvés par la Congrégation des Rites. On voit immédiatement que tel n'est pas le cas pour le patronage de saint François Xavier et de sainte Thérèse dans les pays de Missions, ne fût-ce que parce que ce patronage s'étend bien au delà des frontières d'une nation ou d'un royaume. Dès lors on ne pouvait reconnaître à ce patronage spécial les privilèges que les lois liturgiques reconnaissent aux Patrons des lieux (1).

La solution devait donc nécessairement venir de l'autorité suprême et c'est ce qu'elle fait par ce nouveau décret par lequel la Congrégation des Rites déclare, au nom du Souverain Pontife lui-même, que, dans tous les territoires de Missions, la fête de ces deux saints doit être célébrée avec le rite que les rubriques assignent au Patron du lieu. Nous pouvons en conclure que *ces droits et privilèges liturgiques* dont parle le décret du 14 décembre 1927 sont précisément les droits et les privilèges que les règles liturgiques reconnaissent au Patron du lieu. Ceux-ci sont donc étendus à ce Patronage plus ample, mais cette extension ne présente aucune difficulté, puisqu'elle est faite par le Souverain Pontife lui-même.

Non seulement la fête de saint François Xavier et celle de sainte Thérèse devront donc être célébrées dans les pays de missions sous rite double de 1re classe, avec ou sans octave, suivant qu'il s'agit du clergé séculier ou du clergé régulier ayant un calendrier propre, mais ces fêtes doivent être considérées comme liturgiquement fériées (*Duae tabellae*), et, exception faite pour les fêtes doubles de 1re classe primaires de l'Église universelle, et des offices qui priment ceux-ci, tant dans l'occurrence que dans la concurrence et dans la translation, elles auront la préférence sur tous les autres offices (*Addit. du Bréviaire II, I*).

Le jour de la fête, ou, si la solennité en est transférée au dimanche suivant, le jour de la solennité, toute messe de *Requiem*, même celle de l'enterrement, est défendue; les funérailles elles-mêmes ne peuvent se faire en ce jour que le soir et sans sonnerie funèbre des cloches (*décr. 4130, 8 janv. 1904*).

(1) GATTERER, *Annus liturgicus*. Ed. 4. n. 245, p. 395.

A la messe de la fête, et éventuellement pendant toute l'octave, on ajoute le *Credo* conformément aux rubriques (*Addit. Missel VII, 3*).

S'il arrive que l'office du Patron est empêché par un office prévalent, par exemple lorsque la Saint-François-Xavier coïncide avec le premier dimanche de l'avent, on pourra, dans la messe solennelle ou chantée du dimanche, ajouter, sous la première conclusion, l'oraison de saint François Xavier, et, dans ce cas, cette messe n'admettra plus que les commémoraisons et les oraisons qui conviennent à la messe du Patron (*Addit. Missel IV, 1 et V, 3*).

Quand la fête tombe pendant la semaine, on pourra en transférer la solennité au dimanche suivant, et, si celui-ci est un dimanche ordinaire, on pourra célébrer du Patron une messe solennelle ou chantée et une messe basse, à moins qu'il n'y ait occurrence d'un double de 1re classe; si c'est un dimanche privilégié ou s'il y a occurrence d'un double de 1re classe, les messes du Patron ne sont pas permises, mais dans la messe solennelle ou chantée du jour ainsi que dans une messe basse on pourra ajouter, sous la première conclusion, l'oraison du saint Patron, et dans ce cas de nouveau cette messe n'admettra pas d'autres commémoraisons ou oraisons que celles qui conviennent à la messe du Patron (*Addit. Missel IV, 3*).

Enfin, quoique les religieux qui ont un calendrier propre ne doivent inscrire ces fêtes dans leur calendrier que sous le rite double de 1re classe sans octave, cependant, en vertu du décret 4316 du 22 mai 1914 (1), dans les missions de la Compagnie de Jésus, la fête de saint François Xavier devra se célébrer avec octave; il en est de même pour la fête de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus chez les Carmes et les Carmélites. Jos. Pauwels, s. i.

Prêtre chargé de deux paroisses. Office du patron de la paroisse (*S. C. Rit.*, rép. du 27 avril 1929. — *A. A. S.*, xxi, 1929, p. 321.

Hodiernus Kalendarii Redactor, de consensu sui Revmi Dni Episcopi Aginnensis, Sacrae Rituum Congregationi sequens dubium humiliter proposuit :

« Utrum, quando duae Ecclesiae Parochiales ab uno eodemque

(1) *N. R. T.*, 46, p. 541.

Parocho reguntur, Parochus teneatur recitare officium cum Octava de utroque Titulari, an de Titulari Ecclesiae residentiae tantum? »

Et Sacra eadem Congregatio, audito specialis Commissionis suffragio, propositae quaestioni respondendum censuit : « Affirmative ad primam partem ; negative ad secundam, iuxta Decreta S. R. C., n. 2002, *Collen.* ad V, diei 5 Iulii 1698, et n. 2849, *Nucerina*, diei 24 Septembris 1842.

Atque ita rescripsit et declaravit, die 27 Aprilis 1929.

D'après le décret général 4025 du 5 juin 1899, la fête du Titulaire de toute église consacrée ou solennellement bénite doit être célébrée sous le rite double de 1re classe avec octave commune par tout le clergé canoniquement attaché à cette église, donc, s'il s'agit d'une église paroissiale, par le curé, les vicaires proprement dits et les autres prêtres nommés par l'évêque pour le service de cette église. Si un prêtre est préposé comme curé à deux églises, il n'y a aucune raison pour qu'il ne célèbre pas avec le rite qui lui est dû, la fête des deux Titulaires. Plus d'une fois déjà la Congrégation des Rites avait répondu en ce sens et le présent décret ne fait que confirmer les réponses antérieures. Rien d'ailleurs dans les nouvelles rubriques ou dans le nouveau droit n'est venu changer les principes sur lesquels se base cette solution. Il est vrai que, d'après le canon 466 § 2, un curé préposé à deux paroisses satisfait à son obligation de célébrer *pro grege* par une messe unique, alors que, d'après l'ancien droit, il devait appliquer ou faire appliquer deux messes. Mais il n'y a aucune parité. Cette obligation de célébrer ou de faire célébrer plusieurs messes *pro grege* constituait pour le curé un véritable *onus*, alors qu'il n'y a pour lui aucun *onus* à réciter l'office des deux Titulaires sous le rite dû.

Il va d'ailleurs sans dire que pour les messes on ne célébrera sous le rite double de 1re classe dans chaque église que la fête du Titulaire de cette église. La fête titulaire de l'autre paroisse y sera célébrée sous le rite qu'elle a dans le calendrier diocésain.

Jos. Pauwels, s. i.

S. PÉNITENCERIE

Les crucifix avec indulgence « *toties quoties* » (Declar. 23 juin 1929. *A. A. S.*, XXI, 1929, 510).

La S. Pénitencerie rappelle et confirme le décret du Saint-Office du 10 juin 1914 sur la portée de la faculté de bénir des crucifix en y attachant une indulgence plénière dite *toties quoties*. Cette indulgence ne peut pas être gagnée par tout fidèle qui baise dévotement ces crucifix, mais seulement par ceux qui, à l'article de la mort, baisent un de ces crucifix, en remplissant les autres conditions : invoquer au moins d'un cœur contrit le saint nom de Jésus et accepter patiemment la mort en expiation du péché ; si possible, faire cette invocation oralement ; si possible, avoir reçu les sacrements de pénitence et d'eucharistie. J. CREUSEN, S. I.

COMMISSION D'INTERPRÉTATION DU CODE :

Doutes divers (Rép. du 12 mars 1929. — *A. A. S.*, XXI, 1929, p. 170).

I. *De sacris benedictionibus*

D. An verba *ritibus ab Ecclesia praescriptis*, de quibus in canone 349 § 1, n. 1, ita intelligenda sint ut Episcopi in sacris benedictionibus prohibeantur solo crucis signo uti, quum peculiaris formula in libris liturgicis non praescribitur.

R. *Negative.*

Le canon 349 § 1, n. 1 accorde à tous les Évêques, dès que notification officielle leur a été faite de leur promotion à l'épiscopat, participation à un certain nombre de privilèges concédés par le canon 249 aux Cardinaux. Voici la formule de ceux qui ont pour objet des bénédictions.

« Benedicendi ubique, solo crucis signo, cum omnibus indulgentiis a S. Sede concedi solitis, rosaria aliasque coronas precatorias, cruces, numismata, statuas, scapularia a S. Sede probata eaque imponendi sine onere inscriptionis. — Sub unica benedictione eri-

gendi, in ecclesiis et oratoriis etiam privatis aliisque piis locis, stationes *Viae Crucis* cum omnibus indulgentiis, quae huiusmodi pium exercitium peragentibus impertitae sunt; necnon benedicendi pro fidelibus qui causa infirmitatis vel alius legitimi impedimenti sacras stationes *Viae Crucis* visitare nequeant, Crucifixi icones cum applicatione omnium indulgentiarum devoto exercitio eiusdem *Viae Crucis* a Romanis Pontificibus adnexarum. »

En accordant cette double série de pouvoirs aux Évêques, le canon 349 ajoute toutefois : *ritibus tamen ab Ecclesia praescriptis.*

On remarquera l'opposition avec la forme du privilège accordé aux Cardinaux : *solo Crucis signo; sub unica benedictione.* S'en suit-il que jamais un Évêque ne peut donner ces bénédictions avec un simple signe de Croix? Non, répond la Commission d'interprétation. Il le pourra chaque fois que les livres liturgiques n'imposent aucune formule particulière.

Or, si l'on consulte le Rituel, on verra que, sauf pour les crucifix destinés à faire le Chemin de croix, il y a une formule prescrite pour toutes les bénédictions. D'autre part le Saint-Siège accorde à beaucoup de prêtres le privilège d'attacher des indulgences multiples aux chapelets, crucifix, etc. en les bénissant avec un simple signe de croix. Il faudrait en conclure que les Évêques devraient entrer dans l'une ou l'autre association pieuse pour avoir les mêmes pouvoirs que beaucoup de leurs prêtres. La constatation ne manquera pas d'étonner.

II. *De impedimento publicae honestatis.*

D. An vi can. 1078 ex solo actu, ut aiunt, civili inter eos de quibus in canone 1099 § 1, independenter a cohabitatione oriatur impedimentum publicae honestatis.

R. *Negative.*

D'après le canon 1078 l'empêchement d'honnêteté publique résulte du mariage invalide, soit consommé soit non-consommé, et du concubinage public ou notoire. En l'expliquant, tous les commentateurs posent la question de savoir si l'empêchement résulte de la célébration du mariage purement civil entre personnes liées par la loi de la forme religieuse du mariage. Ils rappellent à cette

occasion le décret de la S. Congr. du Concile (13 mart.-7 apr. 1879) publié sur l'ordre de Léon XIII, déclarant que la simple célébration du mariage civil entre personnes soumises à la forme ecclésiastique du mariage ne produit pas l'empêchement et cela quelle que soit l'intention des parties en célébrant le mariage civil. Le Souverain Pontife voulait affirmer davantage par cette décision que, pour des chrétiens tenus au mariage religieux, le mariage civil n'est pas même un semblant de mariage, mais une pure cérémonie civile ou un acte qui assure certains effets légaux au mariage. La presque unanimité des commentateurs du Code avait interprété de la même manière le texte du canon 1078, mais tous ne le disaient pas avec la même clarté. Ils ajoutaient d'ailleurs avec raison que, si les pseudo-conjoints cohabitaient, ils tombaient sous la seconde forme de cet empêchement : le concubinage public et même notoire. La réponse de la Commission d'interprétation met clairement les choses au point, pour autant que de besoin. (On peut voir à ce sujet un commentaire quelconque sur le mariage, écrit après le Code, par exemple, Capello, De Smet, Wernz-Vidal, etc.)

III. *De dispensatione ab abstinentia et ieiunio.*

D. An *magnus populi concursus*, de quo in canone 1245 § 2, habeatur etiam per extraordinarium concursum fidelium unius tantum paroeciae ad festum in ecclesia celebrandum.

R. *Affirmative.*

En vertu du canon 1245 § 2 « Ordinarii, ex causa peculiari magni populi concursus..., possunt quoque totam dioecesim seu locum a ieiunio et ab abstinentia vel etiam ab utraque simul lege dispensare ». Le doute sur l'importance du concours de peuple ou sur son étendue sera peut-être venu du mot *seu* qui joint dioecesim à locum. Parmi les commentaires que nous avons pu consulter, seul celui du P. Blat rappelle que ce qui est dit du diocèse vaut aussi de ses parties, selon la règle de droit 80 in vi° « In toto non est dubium partem contineri ». D'ailleurs le fait que *locus* signifie généralement une ville, une localité, pouvait également faire douter de l'existence du pouvoir de dispense quand seule une paroisse était intéressée. La réponse de la Commission n'est donc pas inopportune.

IV. *De positionibus seu articulis argumentorum.*

D. An secundum can. 1761, 1, servari possit praxis, vi cuius iudex cum altera parte communicare solet positiones seu articulos argumentorum, super quibus testes sunt examinandi, ut interrogatorium conficiat exhibeatque iudici.

R. Affirmative, remoto tamen subornationis periculo.

Dans un procès au civil, en principe ce sont les parties qui produisent leurs témoins. Elles doivent aussi fournir au juge un exposé (positionem), dont les différentes assertions et négations (articuli argumentorum) serviront à établir les questions à poser aux témoins par le juge. La communication de la *position* d'une des parties à l'autre peut évidemment faciliter à celle-ci la rédaction de sa propre « position » et par le fait même la rédaction d'un interrogatoire plus précis. Mais cette connaissance préalable des assertions sur lesquelles les témoins vont être interrogés peut aussi fournir à une partie malhonnête le moyen de suborner les témoins. L'abus toutefois ne doit pas faire condamner un usage, en soi légitime et utile à la bonne administration de la justice. C'est ce qui explique la réponse de la Commission.

V. *De iure accusandi matrimonium.*

D. Utrum vox *impedimenti* can. 1971, 1, n. 1, intelligenda sit tantum de impedimentis proprie dictis (can. 1067-1080), an etiam de impedimentis improprie dictis matrimonium dirimentibus (can. 1081-1103).

R. *Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.*

On sait combien l'Église a toujours protégé et protège encore la sainteté du mariage, en opposition avec la complaisance immorale de tant de lois civiles pour le divorce. Aussi la législation ecclésiastique a-t-elle toujours limité strictement le droit d'accuser la validité du mariage. Elle le restreint à l'autorité ecclésiastique (au promoteur de justice ou procureur fiscal) et aux époux eux-mêmes. Encore n'admet-elle pas à plaider contre la validité du mariage l'époux qui a lui-même mis obstacle à sa validité. On comprend sans peine la raison de cette restriction. Permettre au coupable de plaider en

nullité serait lui attribuer la récompense même de son délit et lui en assurer le bénéfice. Tel est le sens du can. 1971, 1, n. 1 « Habiles ad accusandum (matrimonium) sunt 1° Coniuges, in omnibus causis separationis et nullitatis, nisi ipsi fuerint impedimenti causa ».

Mais ce texte a, paraît-il, provoqué une regrettable controverse. Certains canonistes ont cru devoir interpréter le mot « impedimentum » dans le sens très strict que la rédaction du Code lui a donné. En effet, il suffit de lire le titre des différents chapitres du Titre VII au livre III, pour constater, ce que d'ailleurs les commentateurs ont eu soin de faire remarquer, que le Code distingue nettement les empêchements du défaut de consentement et de l'absence de la forme solennelle (Cap. II-VI). Dans l'interprétation du can. 1045 les canonistes diffèrent profondément d'avis sur l'étendue des pouvoirs de l'Ordinaire, les uns prétendant qu'il faut prendre le mot *impedimentum* au sens strict qu'il a dans le can. 1043, les autres déclarant qu'il faut lui donner le sens large d'obstacle à la validité du mariage. Quoi qu'il en soit, si l'on prend le mot *impedimentum* au sens strict dans le can. 1971, il s'en suivra que, contre toute la jurisprudence antérieure et contre tous les principes qui doivent régler cette matière, on permettra à l'époux coupable p. ex. d'avoir rendu le mariage nul par un vice volontaire de consentement, d'attaquer la nullité de l'union contractée et de recouvrer ainsi publiquement sa liberté au grand dam de l'autre partie et de la moralité publique. Or certaines curies diocésaines, paraît-il, auraient interprété ainsi le Code dans plusieurs procès matrimoniaux (1). Quelle que soit la rigueur avec laquelle on juge devoir maintenir à travers le Code la terminologie juridique qu'il adopte ou même définit, il est évident qu'on ne peut pousser cette rigueur à l'absurde. Il suffit de lire le can. 1971, 1, n. 1, en songeant aux motifs les plus évidents de sa rédaction et à l'universelle jurisprudence en cette matière, ainsi qu'aux interprétations reçues avant le Code, pour conclure que le mot *impedimentum* doit être pris ici au sens large de « circonstance qui a rendu le mariage nul ». D'ailleurs les commentateurs du Code ne s'y étaient pas trompés. Même ceux qui défendaient avec le plus

(1) Cf. Cappello, s. I., *De iure accusandi matrimonium* dans Periodica, XVI 228, ss.

d'énergie le sens strict du mot au can. 1045, donnent pour ce can. 1971 des exemples impliquant le sens large du mot. C'est ce qu'a très bien montré le R. P. Cappello dans un article publié en 1927 dans les *Periodica*, XVI, 228, ss. Cet article pourrait bien avoir inspiré le doute et la réponse ici donnés et il en forme le meilleur commentaire. J. CREUSEN, S. I.

COMMISSION PONTIFICALE POUR LA RUSSIE

Note sur l'Instruction du 12 janvier concernant la conversion des Russes (*A. A. S.*, XXI, 1929, p. 171).

Nous avons rapporté ci-dessus, p. 340 une Instruction de la Commission pontificale pour la Russie, prescrivant aux Ordinaires de soumettre au Légat du S.-S. dans le pays tous les cas de conversion de Russes à notre sainte religion. Le texte était formel « singulos casus ». Un *Notandum* de la même Commission, paraissant aux A. A. S. XXI, 1929, 171, déclare qu'il faut remplacer ces mots par les suivants « ut, quotiescumque de clericis agatur, sive sacerdotes sint, sive solummodo diaconi, singulos casus... ».

Voilà qui restreint singulièrement la portée de l'Instruction précitée et facilitera la tâche des Ordinaires. La phrase maintenant ajoutée était-elle vraiment tombée? cela paraît peu probable, puisqu'elle prend une ligne et demie dans les Acta. Aura-t-on jugé que la restriction du pouvoir des Évêques était excessive ou qu'ils étaient aussi bon juges que les Nonces, etc. dans le cas des simples laïques ou que l'on allait multiplier sans raison suffisante les complications administratives ? Toutes ces suppositions paraissent permises.

Quoi qu'il en soit, dans les cas de plus en plus fréquents, où des étudiants ou pensionnaires russes de nos établissements ecclésiastiques ou religieux voudraient revenir du schisme à l'unité, il suffira, comme par le passé, de s'adresser à l'Ordinaire du lieu pour obtenir les pouvoirs et les directives nécessaires. Le recours aux Nonces, etc. n'est imposé que dans les cas où le converti est au moins un diacre. J. CREUSEN, S. I.

Bibliographie

ÉCRITURE SAINTE

Ancien Testament.

A. S. Yahuda. **Die Sprache des Pentateuchs in ihren Beziehungen zum Aegyptischen. Mit einer hieroglyphischen Beilage. T. I.** Berlin-Leipzig. Walter de Gruyter und Cº, 1929, (18×25 cm.), XXII-302-16* p. Prix 22 Mk.

Le dialecte sémitique, qu'est l'hébreu, s'est-il lentement et par ses propres moyens élevé à la hauteur d'une langue littéraire? ou bien, de simple idiome parlé, a-t-il tout d'un coup, au contact d'une langue et d'un milieu déjà raffinés, pris figure et rang de langue littéraire? Si cette dernière hypothèse est celle qui approche la réalité, on doit fatalement retrouver dans le Pentateuque des traces nettes de la langue et du milieu qui ont provoqué l'éclosion du premier monument de la littérature hébraïque. En partant du fait, difficilement contestable, que les Hébreux ont eu de nombreux contacts avec l'Égypte, où ils ont même fait un séjour prolongé, il est assez indiqué d'orienter tout d'abord l'enquête dans cette direction.

Pour procéder méthodiquement il n'est pas sans intérêt de mettre à part et d'examiner d'abord les parties du Pentateuque consacrées à l'histoire de Joseph et à l'Exode : « *Époque égyptienne dans le Pentateuque* », comme l'auteur intitule son 1er chapitre. On devine aisément les raisons de cette manière de procéder.

L'enquête se poursuivra ensuite sur les parties où le coloris égyptien ne peut guère être présupposé : Création, Déluge, Tour de Babel, Patriarches, ou : « *Époque préégyptienne dans le Pentateuque* ». Avec ce deuxième chapitre se termine le T. I de l'ouvrage de M. Yahuda : les volumes à venir nous livreront les résultats de la suite de l'enquête et les conclusions générales, en particulier sur la date et la composition du Pentateuque ; car l'auteur ne définira sa position vis-à-vis de ces problèmes qu'après avoir achevé l'examen complet du matériel linguistique.

C'est, en effet, une enquête exclusivement linguistique qu'il mène sous les yeux du lecteur avec textes hébreux et égyptiens à l'appui, soit qu'il s'agisse de mots, termes techniques, expressions et formules entières, métaphores et comparaisons, composition et style. La méthode est, on le voit, strictement objective. Il doit en être de même des conclusions, à condition qu'elles sortent bien des prémisses ; M. Y. n'en doute pas, et les formule avec assurance : c'est sous l'impulsion de la langue et du milieu égyptiens que l'hébreu a passé de l'état

d'idiome parlé au rang de langue littéraire; c'est l'Égypte qui fut le déterminant et le modèle de la littérature hébraïque.

De telles conclusions, quel qu'en soit le fondement, ne seront certainement pas acceptées d'emblée dans les cercles intéressés. Les biblistes d'abord les considéreront avec réserve, parce que le sphynx égyptien parle toujours pour eux un langage mystérieux et incompris. Et pourtant, c'est aux biblistes qu'il appartient de prononcer en dernier ressort; car le problème est avant tout et essentiellement du ressort de la philologie hébraïque. Les égyptologues peut-être seront plus difficiles encore à convaincre, parce que bon nombre d'entre eux restent persuadés que l'égyptien est fondamentalement une langue sémitique; certes ils ne sont plus tout à fait à l'époque où l'on enseignait à Berlin que l'égyptien est un idiome sémitique ; mais ils seront fort tentés de renverser l'ordre des facteurs, et de considérer l'égyptien bien plutôt comme emprunteur que comme prêteur.

Le travail de M. Y. se présente donc avec un certain caractère révolutionnaire, en ce sens qu'il heurte des « positions acquises ». L'auteur pense que son œuvre constitue la première assise d'une nouvelle conception du Pentateuque et même de toute l'antiquité biblique. Il a en tout cas le mérite d'aborder franchement un problème dont la portée pourrait bien être considérable: celui de l'influence de l'Égypte sur les peuples qui l'entourèrent, ou l'occupèrent, aux diverses époques de son histoire. La question de l'influence de l'Égypte sur la littérature hébraïque est maintenant posée grâce à M. Y. La même question devra se poser à propos d'autres milieux, en particulier à propos du monde hellénistique : quelle est la part de la langue et des idées égyptiennes dans cette littérature d'expression grecque, dont le centre brillant fut longtemps Alexandrie en pleine terre égyptienne? Sans témérité on peut croire qu'il faudra bien un jour se résoudre à réexaminer cette littérature en fonction des apports linguistiques et autres de l'Égypte ; cet examen pourrait bien démontrer que la littérature hellénistique a reçu de l'Égypte autant qu'elle lui a prêté.

Le lecteur peut maintenant juger où le travail de M. Yahuda se classe dans l'atmosphère des recherches modernes ; il peut constater que cette place n'est pas banale ; peut-être sera-t-elle un jour celle d'un coryphée !

L. Th. Lefort,
professeur à l'Université de Louvain.

F. M. Th. Böhl. **Exodus.** Tekst en Uitleg door F. M. Th. Böhl en A. Van Veldhuizen, Groningen, J. Wolters, 1928, (13×19 cm.), 204 p. Prix : 2.90 fl.

Le commentaire est protestant; il est donc aussi sous l'influence de principes qui ne donnent pas satisfaction à un catholique. Tel qu'il est cependant, il tranche, par son allure conservatrice sur l'exégèse aventureuse, à laquelle la haute critique nous avait habitués. C'est ainsi par exemple que l'analyse des sources jahviste (J), élohiste (E), et sacerdotale (P) ne se fait pas sans d'importantes réserves. L'antiquité des lois est reconnue, et l'historicité des récits est accordée dans une large mesure.

M. B. se replace autant que possible dans le milieu, où l'auteur sacré est censé avoir vécu, et où les faits racontés se sont déroulés. Et il faut reconnaître qu'il a disposé d'une érudition de bon aloi : il est au courant des récentes découvertes historiques et archéologiques. Son exposé est sobre, et reste, même pour un lecteur non spécialiste, parfaitement intelligible.

Le commentaire est précédé d'une traduction néerlandaise, dont il faut louer la précision et l'élégance.

Il est regrettable que la bibliographie ne mentionne en fait de travaux catholiques, que les deux commentaires, d'ailleurs fort bons, de Fr. von Hummelauer et de Joh. Weiss. C. H.

J. Goettsberger, **Das Buch Daniel übersetzt und erklärt.** Die Heilige Schrift des alten Testamentes. VII Band., 2. Abt. Bonn, P. Hanstein, 1928, (17×25 cm.), VII.-104 p. Prix : 3.50 Mk.

Ce volume est le dixième (1) paru de la collection : « Die heilige Schrift des Alten Testaments », dont nous avons loué précédemment le but, les caractères, la réelle valeur scientifique. L'auteur, Dr J. Goettsberger, est un exégète très estimé, directeur de la Biblische Zeitschrift, auteur d'une récente « Einleitung in das Alte Testament ». Dans une brève introduction (14 pages), il prend position dans la question si complexe et si obscure de l'origine du livre de Daniel. D'après lui, la *rédaction* définitive de ce livre prophétique eut lieu vers l'an 300, à l'époque grecque ; par là s'expliqueraient mieux les caractères philologiques de l'ouvrage (grécismes, hébreu tardif. etc,). Cette rédaction fut *araméenne,* mais bientôt traduite en grec et en hébreu ; la forme grecque, plus complète que le texte sémitique, représente mieux l'original araméen ; les principaux fragments deutéro-canoniques sont donc primitifs ; la traduction hébraïque, pour un motif inconnu, ne fut pas conservée intégralement ; on fut forcé de remédier à cette lacune accidentelle du texte hébreu, en insérant à cet endroit le texte araméen primitif. De là l'étrange juxtaposition des deux langues sémitiques dans l'édition massorétique.

Mais la rédaction araméenne de l'an 300 ne fut qu'une mise en œuvre de documents antérieurs, le premier comprenant les chap. 1-6 et 14, le second les chap. 7-12 le chapitre 13 venant s'ajouter après la réunion des deux collections. Au delà de ces deux documents, enfin, le noyau essentiel de la tradition écrite peut remonter à Daniel lui-même, le prophète de l'époque persane, qui est le héros du récit et en devient ainsi le principal garant. Telle est la construction complexe par laquelle l'auteur a tâché de maintenir l'opinion traditionnelle en regard de la critique moderne des trente dernières années.

Le commentaire laisse l'impression d'une érudition très étendue et d'un sens critique pénétrant, joints au souci très vif de respecter le plus possible l'exégèse

(1) Cf. sur les 9 précédents *N. R. Th.*, nov. 1926, p. 690 suiv.; mai 1928, p. 390 ; déc. 1928, p. 778.

catholique commune. Peu de livres posent autant de problèmes que le livre de Daniel ; problèmes théologiques, problèmes historiques, problèmes littéraires ; personne ne demandera à l'auteur de les résoudre tous dans l'état actuel des recherches ; mais on lui saura gré d'avoir efficacement travaillé à leur solution et d'avoir réussi à nous donner, malgré les multiples difficultés du sujet, un commentaire catholique solide du livre de Daniel. J. Levie, s. i.

P. Bosch Gimpera. **Historia de la antigüedad. Primera Parte. Historia de Oriente.** 2 vols. « Historia Universal » publiée par E. Ibarro y Rodriguez. Barcelona, Sucesores de Juan Gili, 1927, (12×19 cm.), viii-712 p.; 764 p.; 369 et 349 gravures; 44 et 42 cartes.

C'est une œuvre considérable qu'a réalisée M. P. Bosch Gimpera, professeur à l'Université de Barcelone : une histoire de l'antiquité orientale, embrassant non seulement le proche Orient, Égypte, Syrie, Asie Mineure, Mésopotamie, Perse, mais aussi les Indes, la Chine, le Japon, s'étendant depuis l'époque humaine primitive, paléolithique, néolithique, jusqu'à l'expansion du Christianisme. Ce fut certes une lourde tâche de résumer et synthétiser si exactement dans un manuel les nombreuses et remarquables découvertes archéologiques des dernières années, de dominer si sûrement la vaste littérature du sujet. Nous ne pouvons que louer l'étendue et la solidité de l'érudition contenue dans ces deux volumes ; les plus récentes fouilles, celles de Woolley en Mésopotamie par exemple, sont utilisées ; les listes bibliographiques clôturant chaque chapitre sont parfaitement à jour.

La valeur pédagogique du manuel n'est pas moindre : plan judicieux, mettant en lumière l'histoire parallèle, synchronique des diverses civilisations, leurs réactions et influences mutuelles ; exposé clair et précis, aussi limpide que riche de contenu ; choix remarquablement abondant et heureux de gravures et cartes explicatives ; toutes ces qualités font de cet ouvrage une des meilleures histoires de l'Orient parues en ces dernières années.

Deux desiderata pour finir : l'auteur ne pourrait-il accentuer le caractère synthétique de l'exposé en dégageant par endroits les grandes lignes de l'histoire mieux encore qu'il ne le fait déjà, en divisant par exemple son sujet en grandes périodes, subdivisées ensuite en chapitres ; il suffirait de prendre comme base la synthèse esquissée p. 87 à 99 du 1er volume. Ensuite ne serait-il pas désirable d'indiquer l'origine des illustrations et gravures (musée où se trouve la statue reproduite, endroit où elle fut découverte) ? J. Levie, s. i.

S. M. Laser und H. Torczyner. **Deutsch-Hebraïsches Wörterbuch.** Berlin-Vienne, B. Harz, 1927, (14×22 cm.), xx-734 p.

L'hébreu, langue de la prière chez les Juifs d'avant guerre, redevient langue usuelle, quotidienne, chez les Sionistes de Palestine. Le « jargon » de naguère est abandonné, et c'est en pur hébreu que s'éditent journaux, revues, ouvrages littéraires et scientifiques, manuels classiques. Cette résurrection partielle d'une

langue morte pose, on le devine, maints problèmes; entre la pression aveugle de l'usage, de la nécessité immédiate ou de l'influence des langues modernes et la tradition logique de l'hébreu (ou, éventuellement, araméen) scripturaire ou rabbinique, il n'est pas toujours facile de trouver la voie droite et de garder suffisamment le sens et l'esprit de la langue classique dans l'adaptation nécessaire à un monde transformé. Des philologues juifs consacrent leur vie à cette rude tâche, tel Éliéser Ben Yehuda, auteur du volumineux « *Thesaurus totius hebraïtatis et veteris et recentioris* » (Berlin, 1908 et suiv.). A côté de ces ouvrages de bibliothèque, se multiplient les dictionnaires d'usage courant, par exemple d'Elmaleh (hébreu-français), de Waldstein (hébreu-anglais et anglais-hébreu), de Laser et Torczyner (allemand-hébreu).

Cet ouvrage, le dernier en date, est dû à la collaboration de MM. S. M. Laser de Cracovie et H. Torczyner de Berlin; décrire la langue *vivante* de Palestine, écarter les néologismes mal formés, contraires au génie de la langue, qui ne sont pas encore consacrés par l'usage, proposer au besoin de nouveaux mots là où aucun n'est en vogue, être aussi complet que possible, tels sont les principes que les auteurs — d'après la préface du volume — ont voulu appliquer. Nous ne savons pas jusqu'à quel point ce dictionnaire retrace exactement l'état de la langue parlée dans les colonies juives de Palestine; en tout cas, par la richesse de son contenu, la clarté et l'ordre de la disposition, la perfection typographique, il ne peut manquer de rendre service aux milieux auxquels il est destiné. L'hébraïsant d'Occident mettra son principal intérêt à y constater l'évolution de l'hébreu moderne, à découvrir les apports de la langue biblique, du Talmud, de l'hébreu du Moyen-Age, des langues occidentales, à la langue d'aujourd'hui. Il apprendra par exemple que la fameuse matière brillante, le « chaschmal », dont l'éclat servait de comparaison à Ézéchiel (I, 4) dans sa vision du trône de Dieu, veut dire aujourd'hui « électricité »; qu'un « train » se traduit par le vieux mot qui signifiait marche ou station dans le Pentateuque; que la plupart des termes modernes (cinéma, télégraphe, tennis, etc.) sont tout simplement empruntés à la langue commune d'Occident. En feuilletant ces pages bourrées de renseignements, il se convaincra du travail considérable qu'a exigé ce volume et de l'exactitude technique qui s'y manifeste. J. Levie, s. i.

THÉOLOGIE HISTORIQUE

Rouet de Journel. **Enchiridion Patristicum.** 6e et 7e édit. Fribourg, e. B. Herder, 1929. (12×20 cm.), xxiv-802 p. Prix : 8.50 Mk.

Entre un nouveau *Denzinger* (17e édit. 1928; voir cette revue, 1928, p. 772) et un prochain *Enchiridion asceticum*, vient se placer la septième édition de l'*Enchiridion Patristicum*: signe manifeste du légitime succès de ces précieux recueils. La nouvelle édition se caractérise par l'addition ou la correction de quelques pages, surtout de Tertullien, où l'on a tenu compte des travaux du

regretté J. P. Waltzing, de S. Epiphane, et de S. Léon le Grand : nouvel indice du soin qui préside constamment au perfectionnement de l'œuvre. L'utilité de pareils recueils requiert évidemment un maniement intelligent : ne pourrait-on pas souhaiter l'augmentation numérique des textes placés entre parenthèses dans l'index théologique, comme aussi de ceux qui concernent des questions plus ou moins récentes, telles que le néonicénisme dogmatique et le binitarisme?

J. DE GHELLINCK, S. I.

S. WEBER. **Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter, aus dem Armenischen übersetzt.** I Band : Eznik, Koriun Hatschachapatum. II Band : Mambré Verzanogh, Johannes Mandakuni, Elische. Bibliothek der Kirchenväter, München, Kösel und Pustet, 1927, (13×19 cm.), XXVII-318 et 298 p.

La *B. d. K.*, qui n'est pas une inconnue à plusieurs de nos lecteurs, a pour but de présenter au public cultivé de langue allemande, les œuvres les plus remarquables de l'ancienne littérature chrétienne. Les deux recueils de morceaux choisis arméniens qu'elle vient de faire paraître intéresseront toutefois aussi le public français — celui du moins suffisamment familiarisé avec la langue allemande — désireux de s'initier aux choses d'Arménie. Elle lui présente, en effet, dans une traduction littéraire et pour un prix relativement abordable, un ensemble déjà considérable et varié d'œuvres appartenant à des écrivains arméniens du siècle d'or (v^e^ siècle) *et qu'on pourra difficilement trouver ailleurs :* le De Sectis d'Eznik de Kolb, la vie de S. Mesrop par Koriun, un choix d'homélies extrait des « Lapis », collection faussement attribuée à Grégoire l'Illuminateur, et que M. Weber, leur nouvel éditeur, voudrait, après Welte et Vetter, restituer à Mesrop, l'homélie de Mambré Verzanogh, frère de Moyse de Khorène, sur la résurrection de Lazare, 25 discours ou lettres de Jean Mandakouni, enfin le commentaire sur le Pater et l'Exhortation aux Solitaires d'Elisée. L'historien du dogme pourra glaner là un nombre déjà considérable d'élèments précieux pour la reconstitution de la théologie arménienne au siècle d'Éphèse et de Chalcédoine. On regrettera toutefois que les introductions — introduction générale à la littérature arménienne (t. I, p. XI-XXVII), introductions à chaque œuvre en particulier, — n'aient pas tenu suffisamment compte des progrès accomplis dans l'étude de la littérature arménienne depuis une bonne quinzaine d'années. Signalons, par exemple, à propos d'Eznik de Kolb, le regrettable oubli de l'important et récent travail de M. L. MARIÈS, *Le De Deo d'Eznik de Kolb*, dans la *Revue des Études arméniennes*, t. IV et V, années 1924-1925, et à propos des homélies de Mambré sur la résurrection de Lazare, la note du même auteur dans *Revue des Études arméniennes*, t. I, 1921, p. 295.

C. MARTIN, S. I.

E. NEBREDA, C. M. F. **Bibliographia Augustiniana.** — « Commentarii pro Religiosis »; sectio bibliographica. — Vol. I. Romae, Typ. « Cuore di Maria », 1928, (16×24 cm.), XII-272 p. Prix : 20 lires.

Bibliographie assurément fort utile, fruit d'un effort consciencieux et de beaucoup de recherches, qui malgré ses lacunes sera consultée avec réel profit par les historiens, les philosophes et les théologiens. On y trouve réunis à peu près un millier (exactement 934) de titres d'ouvrages et d'articles : moisson déjà ample, mais qui ne peut prétendre à être complète. L'auteur qui sait beaucoup de choses et a beaucoup étudié, à preuve les trois doctorats qu'il a conquis, garantirait u tout autre rendement à ses recherches, s'il mettait à leur base une méthode beaucoup plus rigoureuse. Il est regrettable de voir frustrer de leur plein résultat des efforts dispendieux comme ceux qu'il a si méritoirement dép'oyés, car une éducation bibliographique scientifiquement menée lui aurait fait éviter beaucoup de défauts et décupler la valeur de son ouvrage : imprécisions, citations imcomplètes, omission de beaucoup d'ouvrages et surtout d'articles (par exemple Ch. Boyer), de corrections et de compléments apportés aux œuvres modernes par les comptes rendus (par exemple F. Cavallera), mention de réimpressions et non pas de l'édition originale, manque complet d'homogénité dans le système suivi pour les analyses, disproportions, omission des recueils ou séries auxquelles appartient l'œuvre citée, omission habituelle (pas tout à fait constante) du format, de la pagination, etc., etc., tout cela pouvait et devait être évité dans un monument digne du centenaire, et le sera, nous n'en doutons pas, dans les numéros suivants de la série.

J. DE GHELLINCK, S. I.

J. HAUSHERR, S. I. **Un grand mystique byzantin : Vie de Syméon le nouveau Théologien (949-1022)**, par Nicétas Stéthatos. Texte grec inédit et traduction française avec introduction, notes critiques et index. Rome, Institut oriental Pontifical, 1928, (18×26 cm.) XCIII-256 p. Prix : 35 lires.

L'édition de la Vie de Syméon le nouveau théologien fait particulièrement honneur à la collection des *Orientalia christiana,* sous le patronage de laquelle elle paraît, ainsi qu'à ses éditeurs les PP. Hausherr et Horn. Elle sera surtout appréciée des historiens et des hagiographes auxquels elle apporte, en ce qui concerne l'histoire religieuse, monacale et ascétique du XI^e^ siècle byzantin des détails inédits de première valeur. Dans l'introduction du P. Hausherr (qui compte à elle seule une bonne centaine de pages) le lecteur, même non spécialisé mais qui s'intéresse aux choses ascétiques et mystiques, lira avec beaucoup de profit les pages sur « Nicétas Stéthatos et ses idées sur la sainteté » (p. XXIII-XXXVII) et celles sur « le sens des luttes de Syméon » (p. LXVII-LXXX). Cette édition vient dignement couronner une série de travaux d'approche par lesquels le P. Hausherr s'était pour ainsi dire fait la main. Signalons en particulier ceux que les *Orientalia christiana* ont eux-mêmes publiés : *saint Théodore Studite : L'homme et l'ascète* (*vol.* VI) et *La méthode d'oraison hésychiaste* (vol. IX).

C. MARTIN, S. I.

S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi. **Liber Cur Deus Homo; recensuit F. S. Schmidt.** Florilegium Patristicum. Fasc. xviii, Bonn, P. Hanstein, 1929, (15×23 cm.), x-66 p. Prix : 2 Mk. 80.

H. Ostlender. **Sententiae Florianenses.** Florilegium Patristicum. Fasc. xix, Bonn, P. Hanstein, 1929, (15×23 cm.), viii-48 p. Prix : 2,50 Mk.

J. Quint. **Deutsche Mystikertexte des Mittelalters zusammengestellt u. bearbeitet.** Bonn, Hanstein, 1929, (15×23 cm.), 64 p. Prix 2,80 Mk.

La précieuse collection, commencée par G. Rauschen, est confiée depuis quelques temps à deux éditeurs qui n'ont plus à faire leurs preuves dans le domaine des recherches patristiques ou médiévales. Les deux œuvres des fascicules xviii et xix, parfaitement choisies et d'une publication très soignée, seront accueillies avec reconnaissance par les historiens des doctrines et par les théologiens. Le *Cur Deus homo,* médiocrement édité jusqu'ici, malgré quelques améliorations apportées par Fritzsche en 1893 au texte en somme médiocre de Gerberon (1675 et 1721), nous est critiquement restitué d'après deux manuscrits surtout, de première valeur, dont l'un pourrait être contemporain du saint docteur. L'annotation est fort sobre ; le grand service rendu réside dans la qualité du texte : condition indispensable ponr l'étude de la pensée anselmienne, que l'éditeur a grandement facilitée.

La tâche de l'éditeur des *Sententiae Florianenses* était plus simple à première vue : il n'existait plus qu'une seule copie, mais souvent fautive et dont les fautes soulevaient plus d'une difficulté. Comme il s'agit du cours reproduit par un élève d'un disciple anonyme d'Abélard, on voit tout de suite l'utilité de pareil document. Denifle l'avait trouvé il y a une quarantaine d'années, Gietl en avait donné quelques extraits en 1891 ; cette fois, nous avons tout le texte, agrémenté de notes et d'une table fort précieuse pour l'étude de la théologie abélardienne.

Une autre collection, parallèle à la précédente, est consacrée aux textes des mystiques germaniques du moyen âge ; ce premier recueil comprend Mechthilde de Magdebourg, Hadewyck, celle-ci parcimonieusement traitée, et Eckehart. Le texte est pris aux éditions antérieures, mais profondément revu et amélioré pour le premier et le dernier auteur ; pour le second, on a reproduit celui de notre savant compatriote, le P. Van Mierlo, s. i., en simplifiant quelque peu l'apparat critique. L'on ne saurait trop recommander ces trois fascicules pour la lecture et les exercices pratiques des étudiants en théologie; mais d'autres encore seront heureux d'en bénéficier et d'avoir à leur portée, sous un format commode et dans un texte critique, quelques-uns des grands documents du passé théologique.

J. de Ghellinck, s. i.

Sanctus Anselmus. **Liber Monologion.** Recensuit F. Schmidt. Florilegium patristicum. Fasc. xx. Bonn, Hanstein, 1929, (16 × 23 cm.), viii-66 p. Prix : 2,80 Mk,

Le *Florilegium Patristicum*, dont la revue analysait ci-dessus deux nouveaux numéros des plus utiles, vient de s'augmenter d'un vingtième fascicule, dû au même éditeur que celui qui nous avait fourni un bon *Cur Deus homo*. Cette fois, il nous donne le *Proslogion*, que les théologiens et les philosophes seront heureux de posséder dans un texte aisément accessible. Négligeant les éditions, toutes fautives, même celle de G. C. Ubaghs qui suit la meilleure recension, l'éditeur nous oriente dans une voie qui fait faire de nombreux progrès au texte, grâce à l'aide de quatre manuscrits du xiie siècle. L'introduction aurait dû résumer au moins les appréciations fournies par le fascicule xviii sur la valeur des éditions et des deux manuscrits communs aux deux œuvres. Une annotation judicieuse, mais un peu sobre, accompagne le texte. N'y aurait-il pas eu lieu d'ajouter quelques références à Boèce et surtout à St-Augustin, à propos des hésitations pour l'emploi du mot *persona* et les sens de *substantia* ?

J. de Ghellinck, s. i.

P. Albert Auer, o.s.b. **Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11 bis zum 16. Jahrhundert.** Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Band xxvii. Heft 1/2. Münster i. W., Aschendorff, 1928, (16 × 23 cm.), xiv-392 p. Prix : 15 Mk 30.

La *Consolatio philosophiae* de Boèce est bien connue ; ce qui l'est moins, c'est la *Consolatio theologiae*, qui lui fait pendant, due au dominicain Jean de Tambaco ou de Dambach, dont l'activité littéraire, dans le domaine de la théologie pratique, se place entre 1340 et 1366. Les résultats du P. Auer, aidé dans ses recherches par l'orientation remarquablement clairvoyante d'un maître comme P. Lehmann, jettent une lumière inattendue sur tout ce genre littéraire médiéval des *Consolatoria*. Après les pages sur la vie et les ouvrages de J. de Dambach, d'une marche analytique trop peu ajourée (p. 1-62), l'auteur étudie la *Consolatio* dans son modèle et dans ses sources, dans son contenu et dans sa doctrine, dans sa survivance par les manuscrits et par les imprimés (p. 62-232). Puis, vient toute la série des ouvrages qui, à des titres divers, parfois discutables, peuvent être comparés au livre de J. de Dambach. Série fort imposante, puisqu'elle s'échelonne du xie au xvie siècle et qu'elle comprend près de 80 noms, parmi lesquels nous rencontrons ceux de Joachim de Flore, de Henri de Hassia, de Pétrarque, de Jean Nyder, d'Erasme, de Gaspar Schatzgeyer et d'autres ; elle se ferme par une bonne douzaine d'œuvres qui dépendent de la *Consolatio theologiae*. Pourquoi ne pas avoir placé celles-ci dans la survivance ? Comme on le voit, c'est le défrichement d'un immense champ littéraire, parfois de couleur stoïcienne christianisée, que nous présente ce volume. Il a toutes les qualités et fournit tous les précieux

avantages des œuvres de pionniers : il en a aussi quelques-uns des défauts, que certaines références un peu vagues, des longueurs analytiques et une disposition typographique qui manque d'air, ne contribuent pas à atténuer. Mais ces quelques défauts, sans parler de quelques détails contestables, ne sont rien à côté des services que rendront ces excellentes recherches : la théologie pratique, morale, ascétique et mystique, trouvera longtemps et beaucoup à y puiser.

J. de Ghellinck, s. i.

A. Stohr. **Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg.** Münsterische Beiträge zur Theologie hsgben von F. Diekamp u. R. Stapper, Heft 13. Münster, Aschendorff, 1928, (16×24 cm.), x-242 p. Prix : 9,95 Mk.

L'auteur, qui nous avait déjà donné une bonne étude sur la doctrine trinitaire de saint Bonaventure, étend aujourd'hui ses recherches à Ulrich de Strasbourg, dont l'édition se fait toujours attendre. Cinq sections constituent la partie analytique : la génération du Fils, la procession du Saint-Esprit, les missions des personnes, la consubstantialité, la personne et la notion (p. 4-195) ; la partie synthétique, consacrée aux caractéristiques d'Ulrich en philosophie et en théologie (p. 196-226), le place d'une part à mi-chemin entre le néo-platonisme et l'aristotélisme, et d'autre part parmi les fidèles disciples d'Albert le Grand, ce qui lui donne une grande affinité avec les idées qui marquent les premières années de saint Thomas. Étude bien menée, très instructive pour la connaissance des courants entre lesquels se partage l'enseignement trinitaire médiéval et fort précieuse pour l'étude des grandes lignes de la scolastique ; une fois de plus, elle montre la justesse et la fécondité des vues indiquées ou suggérées par le P. de Régnon. L'introduction aurait dû faire connaître la vie et l'œuvre d'Ulrich ; l'étude des sources et emprunts, surtout le dossier patristique, pouvait gagner en netteté et en ampleur ; les remarques sur la périchorèse, suggestives et fécondes, appelleraient précision à propos des Pères Grecs et, semble-t-il, modification ou atténuation de telle idée du P. de Régnon ; à propos de la procession *ab utroque*, on aurait pu faire remarquer qu'Ulrich n'en appelle pas à un développement dogmatique spécial comme l'avaient fait, avec des nuances, Bonaventure et Matthieu d'Aquasparta, ou avant eux déjà Anselme de Havelberg dans un passage assez curieux ; les pages sur Denys le Chartreux figureraient mieux en appendice, si on ne les fond pas dans un chapitre d'ensemble sur la survivance de l'enseignement d'Ulrich. Souhaitons que l'auteur, digne disciple de Mgr Grabmann, continue pareils travaux sur l'influence de Richard de Saint-Victor.

J. de Ghellinck, s. i.

E. De Bruyne. **Saint Thomas d'Aquin. Le milieu. L'homme. La vision du monde.** Bruxelles, Éditions de la Cité chrétienne, 1928, (16×25 cm.), 348 p. Prix : 30 frs.

Ce qui fait l'originalité, comme la valeur, du travail du savant professeur de

l'Université de Gand, c'est sa tentative de replacer la doctrine de saint Thomas dans son milieu historique, et, d'autre part, de la mettre en relation avec le courant des idées philosophiques de tous les temps. Cette méthode permet de mieux comprendre l'œuvre elle-même de l'Aquinate, de mieux faire la part de ses lacunes et de ses imperfections, dues à l'état d'esprit du temps dans lequel elle vit le jour, d'avec ce qu'il y a en elle de définitif. Ce livre montre d'une façon rarement égalée, la place de saint Thomas dans l'histoire de la pensée.

M. De Bruyne a suivi, avec la plus grande attention, tout le mouvement des études historiques qui se sont multipliées pendant ces 30 dernières années : rien que de ce chef, ce livre rendra le plus grand service à tous ceux qui n'ont ni le moyen ni le temps de lire cette vaste littérature. L'auteur d'ailleurs la résume avec une entière objectivité et un esprit critique éveillé. Il a cependant accepté avec trop de facilité, nous semble-t-il, la thèse du R. P. Mandonnet, attribuant à saint Thomas l'origine des *quaestiones quodlibetales* (p. 48).

Quoi qu'il en soit, la solide érudition de l'auteur, sa pénétration philosophique, comme sa méthode, recommande ce livre à l'attention de tous ceux qui s'intéressent aux études philosophiques : et la sincérité du savant professeur fera plus, pour la gloire de saint Thomas, que les panégyriques de certains de ses admirateurs. E. Hocedez, s. i.

M. Grabmann. **Einführung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin.** 2e éd. Fribourg (Brisg.), Herder, 1928, (12×20 cm.), viii-184 p. Prix : 4 Mk. 50.

Voici un petit livre sans prétention, mais écrit avec autant de science que d'amour de son sujet. Composé pour les étudiants en théologie, il veut leur donner l'estime profonde de l'œuvre du Docteur angélique en même temps que l'orientation nécessaire dans sa lecture ou sa consultation. Rien d'important n'est omis qui puisse les éclairer et leur donner le goût d'en faire comme le *Vade mecum* de leurs études : Place de la Somme de saint Thomas dans l'histoire des Sommes théologiques, puis histoire de la Somme elle-même, origine, position qu'elle occupe dans l'œuvre littéraire du grand docteur, influence théologique et religieuse, commentateurs; principes qui ont présidé à sa composition : but et méthodes que saint Thomas y révèle; principes d'herméneutique qui doivent régler son interprétation; enfin un résumé succinct de la structure de l'ouvrage. Ajoutons en terminant que la bibliographie, discrètement répartie sur l'ensemble de l'ouvrage, est judicieusement choisie et à jour. C. Martin, s. i.

St Thomas Aquinatis. **Summa Theologica.** IIa IIae. Q. I-LXXIX. Vol. iii. Paris, André Blot, 1928, (10×15 cm.), 868 p.

La IIa IIae de la Somme compte 189 questions. Sur ce total, le P. Pègues parvient à en renfermer 79, — une de moins qu'il n'avait prévu — dans un mince volume mesurant 10 15 centimètres et d'un poids qui n'atteint pas tout-à-fait 260 grammes. Toute la Somme paraîtra ainsi en une série de six volumes légers

et maniables, trouvant aisément place dans le sac de voyage, la serviette du conférencier, la poche même de l'habit. Finis les temps où la Somme consistait en deux ou trois in folios aux ais de bois recouverts de peau de truie estampée et munis de grosses chaînettes pour empêcher le « Docteur Commun » de devenir bien privé. L'édition Pègues sera vraiment l'édition diamant de la Somme. Ajoutons qu'elle est amplement suffisante pour les emplois les plus usuels de la Somme, étude, préparation de conférence ou de sermon, etc. Une édition critique, relevant toutes les variantes du texte devrait, pour les proportions, se rapprocher de l'édition Léonine. Le P. Pègues « vulgarise » saint Thomas. Le voici à mi-chemin de son entreprise. Trois volumes sur six ont paru. Nous souhaitons de tout cœur qu'il puisse nous donner encore les trois autres. François JANSEN.

V. M. CACHIA, O. P. **De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum.** Theses theologicae pontificii collegii Angelici. Romae, Collegio Angelico, 1929, (17×25 cm.), VIII-78 p.

Entre l'explication Scotiste de la transsubstantiation par annihilation de la substance du pain et l'explication thomiste de la conversion, le Père Cachia, O. P., n'hésite pas à prendre position en faveur de saint Thomas. Quant au mode de présence, à la suite de saint Thomas (S. Th., q. 76, a. 5 ad 1.) le Père Cachia affirme que le Christ est présent dans l'Eucharistie, non pas d'une présence circonscriptive ni d'une présence définitive, mais d'une présence sacramentelle « ad modum substantiae ». Peut-être en ce point le Père Cachia aurait-il pu expliciter davantage encore la pensée du Docteur angélique. F. TAYMANS, S. I.

A.-D. SERTILLANGES, O. P. et B. BOULANGER, O. P. **Les plus belles pages de saint Thomas d'Aquin.** Paris, Flammarion, 1929, (12×18 cm.), 284 p. Prix : 12 frs.

C'est un livre de méditations que le Père Sertillanges et le Père Boulanger, O. P. nous offrent en ce recueil des plus belles pages de saint Thomas.

Les grands sujets dogmatiques et philosophiques : Dieu, les manifestations divines, la vie de l'âme, les Sacrements, la prière, la vie sociale, y sont, en moins de 300 pages, mis à la portée de ceux que rebuteraient une étude des œuvres de saint Thomas.

C'est décidément une des spécialités du Père Sertillanges de savoir exprimer en français tout en lui conservant sa vigueur austère la pensée du Docteur angélique. F. TAYMANS, S. I.

Jean DE SAINT-THOMAS. **Introduction à la théologie de saint Thomas.** Traduction et notes de M. Benoît Lavaud, O. P. Paris, Blot, 1928, (12×17 cm.), VIII-476 p.

Cette traduction d'un opuscule utile de Jean de Saint-Thomas rendra surtout service à ceux qui ont intérêt à connaître à fond la structure architectonique de la Somme de saint Thomas : ordre des matières, rapports entre les diverses ques-

tions, division en articles, etc. Ceux au contraire qui cherchent un résumé des doctrines elles-mêmes resteront fidèles au vieil Alagona ou à Séraphin de Porrecta ou à un autre abréviateur de saint Thomas. Le jugement que l'on portera sur Jean de Saint-Thomas lui-même pourra différer selon l'idéal que l'on se fait du philosophe et de la philosophie. Les uns vanteront, les autres blâmeront le conformisme thomiste absolu de celui qui fut sans conteste un des plus solides interprètes de la pensée de saint Thomas et qui délibérément ne voulut pas être autre chose. Ajoutons que l'homme et le religieux en Jean de Saint-Thomas sont sympathiques, sans restrictions. Il fut en particulier d'une courtoisie parfaite envers Suarez, ce qui le distingue avantageusement de maint autre défenseur de « l'arche sainte du Thomisme » ainsi que s'exprime le P. Lavaud.

F. Jansen, s. i.

Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series Scholastica edita curantibus, M. Grabmann et Fr. Pelster, s. i. Munster, Aschendorff, 1929, (13×20 cm.).

Fasc. IV. Gabrielis Biel. Quaestiones de Iustificatione. Ed. C. Feckes, 64 p. Prix : 1 Mk 20.

Fasc. V. Thomae de Sutton, o. p. Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse. Ed. J. Pelster, s. i. 64 p. Prix : 1 Mk 20.

Fasc. VI. Durandi de S. Porciano, o. p. Quaestio de natura Cognitionis et Disputatio cum anonymo aliquo nec non Determinatio Hervei natalis. Ed. Jos. Koch. 76 p. Prix : 1 Mk 35.

Fasc. VII. Liber de sex principiis Gilberto Porretano ascriptus. Ed. A. Heysse, o. f. m. 36 p. Prix : 0 Mk 90.

La *Revue* a déjà fait connaître à ses lecteurs (t. 53, 1926, p. 685) la précieuse collection *Opuscula et Textus*. La série vient de s'enrichir de quatre nouveaux fascicules dont plusieurs fournissent des textes jusqu'ici inédits. Le fascicule IV a réuni les principaux passages du *Collectorium* de Gabriel Biel sur la justification; ce choix a été inspiré par un double motif : Biel donne une idée très exacte de la doctrine d'Occam sur la justification et l'idée occamiste n'a pas été sans exercer une réaction sur l'idée luthérienne. Avec le fascicule V, nous avons un intéressant inédit de Thomas de Sutton, édité par le P. Pelster, sur la célèbre question de la distinction réelle entre l'essence et l'existence, dont le développement historique, après les publications récentes du P. Hocedez et d'autres, attire plus que jamais l'attention. La psychologie de Durand de S. Pourçain, avec les répliques d'adversaires connus ou inconnus, fait l'objet du VI^e^ fascicule : il offre ceci d'intéressant entre autres que l'éditeur, J. Koch, avantageusement connu par son étude de 1927, reconstitue d'après Pierre de la Palu la première rédaction de Durand. Enfin la publication du fascicule VII par le P. Heysse, de

Quaracchi, nous rend dans sa teneur primitive un classique de la philosophie qui a formé toutes les générations médiévales, mais que l'édition de Migne avait reproduit dans le remaniement rédactionnel dont il avait été affligé par les humanistes de la Renaissance. J. DE GHELLINCK, S. I.

ASCÉTISME

F. NEYEN. **Une méthode de vie spirituelle à une âme de bonne volonté.** Avignon, Aubanel frères, 1927, (12×19 cm.), VII-160 p. Prix : 6 frs.

Cet opuscule, plein de conseils judicieux, s'adresse surtout aux âmes ordinaires, celles dont le plus clair des journées est absorbé par leurs devoirs d'état et qui ont comme vocation d'opérer leur salut dans la vie ordinaire et par les moyens ordinaires mis à la disposition de tous : grâces actuelles, pratique des sacrements, exercices habituels de piété. La méthode qu'il préconise se recommande de celle de saint François de Sales et aidera ceux qui la pratiquent à répondre aux vues de Dieu sur eux. N. PICKERY, S. I.

ARNAUD D'AGNEL. **Saint Vincent de Paul « Maître d'Oraison ».** Paris, Téqui, 1929, (12×19 cm.), VII-254 p. Prix : 10 frs.

M. l'abbé Arnaud d'Agnel a rassemblé méthodiquement dans son livre les enseignements de saint Vincent de Paul sur l'oraison, son importance, sa pratique ; enseignements marqués au coin de la sagesse et de l'expérience d'un saint, maître dans la science qu'il enseigne. Ceux qui s'intéressent aux questions débattues actuellement dans les revues de spiritualité le liront avec grand profit et se convaincront une fois de plus que nos vrais maîtres d'oraison, ce sont les saints. N. PICKERY, S. I.

P. MÉZARD, O. P. **Doctrine spirituelle de sainte Jeanne de Chantal.** Paris, Lethielleux, 1928. (12×18 cm.), VI-612 p. Prix : 27 frs.

Excellente synthèse de la doctrine spirituelle de la Fondatrice de la Visitation ; elle permettra à ceux qui n'ont pas sous la main les écrits de la sainte de se faire une idée très juste de son enseignement sur les points principaux de la vie spirituelle. Les supérieures et les maîtresses de novices, en particulier, la liront et l'étudieront avec grand profit ; elles y apprendront à conduire avec douceur et fermeté les âmes vers la perfection, à démêler plus facilement l'écheveau compliqué des illusions de l'amour-propre et à aider leurs religieuses à servir Dieu dans la simplicité et la joie du cœur. N. PICKERY, S. I.

L. MICHEL et J. CAVALLERA. **Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin, S. I.** T. II, 1640-1659. Bibliothèque de la Revue d'Ascétique et de Mystique, fasc. IV. Toulouse, Éditions de la Revue d'Ascétique et de Mystique, 1928, (14×24 cm.), XIII-464 p.

Ni le P. Surin, ni son savant éditeur n'offrent ces précieux documents au grand public. On peut même croire que les héritiers des spirituels raisonnables et pratiques qui raillaient le pauvre obsédé et suspectaient sa doctrine, feront la moue en parcourant cette autobiographie et ces lettres où la folie de la croix et celle de l'amour divin atteignent de si prodigieux paroxysmes.

Toutefois l'attente du grand mystique et l'immense labeur du P. Cavallera ne seront pas frustrés. Nombreuses seront les âmes qui bénéficieront de la sublime expérience remise ainsi en pleine lumière. Outre de magistrales leçons de théologie mystique, le lecteur apprendra la « chanson rebattue à satiété » de l'abnégation et du détachement absolu, indispensables aux aspirants à l'union divine et à la vraie contemplation. Le tout dans un style vigoureux, ardent, plein d'onction. Louis Peeters, s. i.

P. Ginhac, s. i. **Choix de lettres de direction.** Toulouse, Apostolat de la prière, 1927, (13×20 cm.), x-318 p. Prix : 10 frs.

En 1913, parut à Roulers un premier volume de lettres de direction du P. Ginhac, s. i. Un second volume devait paraître, mais l'édition en fut empêchée par des événements de la guerre. Le premier volume est épuisé depuis plusieurs années.

Maintenant c'est un « Choix de Lettres de Direction » qui paraît, choix des plus intéressantes d'entre les lettres qui auraient dû former les deux volumes de la collection précédente. Une doctrine singulièrement forte se dégage de ces lettres souvent très brèves, sans rien de superflu, mais où se révèle une bonté virile et discrète. Le P. Ginhac met une particulière insistance à inculquer le renoncement à soi-même pour l'amour du divin Roi. A ce thème principal il ajoute de précieux avis sur l'oraison, l'examen particulier, la mortification, les moyens de résister aux tentations, etc. Éd. Dhanis, s. i.

R. C. Gérest, o. p. « **Veritas** ». **La vie chrétienne raisonnée et méditée. En communion avec le Christ Jésus.** Paris, Lethielleux, (12×19 cm.), 588 p. Prix : 22 frs.

Un bel ouvrage de piété, instructif et de lecture facile. La leçon de théologie et la page d'apologétique se mêlent à la méditation, aux affections et applications morales. Ce deuxième volume envisage la personne du Messie, les prophéties qui le concernent, ses sentiments humains, sa doctrine spirituelle et les manifestations de ses attributs divins. L'ouvrage est à recommander comme manuel de méditation. M. Ledrus, s. i.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*